Fs
238·14
Con/Du-P
59628

00059628

THE

ASIATIC SCOIETY OF BOMBAY

Town Hall, Bombay.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 16 January, 2016

DU

POLYTHÉISME ROMAIN,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LA PHILOSOPHIE GRECQUE ET LA RELIGION CHRÉTIENNE;

OUVRAGE POSTHUME

DE BENJAMIN CONSTANT;

PRÉCÉDÉ

D'UNE INTRODUCTION

DE M. J. MATTER,

INSPECTEUR GÉNÉRAL DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE.

« L'époque où les idées religieuses disparaissent de l'âme des hommes est toujours voisine de la perte de la liberté; des peuples religieux ont pu être esclaves, aucun peuple incrédule n'a pu être libre. » B. C.

TOME I.

Lol 59628

PARIS,

CHEZ BÉCHET AINÉ, LIBRAIRE,

QUAI DES AUGUSTINS, N° 21.

1833.

Fr 238.14
Con1 Du-F
59628

Ref.
182

00059628

PRÉFACE

DE L'ÉDITEUR.

Les volumes que nous publions aujourd'hui, entièrement écrits de la main de M. Benjamin Constant, achevés peu de temps avant sa mort, étaient destinés, par lui, à compléter son premier ouvrage de la Religion, dont ils forment la suite, et auquel ils se rapportent dans plusieurs passages.

Le texte était non seulement écrit, il était même revu par l'auteur. Il est dans un tel état de netteté, qu'il ne laisse rien à désirer sous ce rapport.

Des soins analogues avaient été don-

nés aux notes inscrites au bas des pages. On voit cependant que l'auteur se proposait de revenir sur quelques-unes de ses citations, afin d'en préciser et d'en compléter les indications insuffisantes. L'auteur de l'Introduction a bien voulu revoir celles du second volume et une partie de celles du premier, à partir de la dixième feuille. Les premières feuilles de ce volume avaient été soumises à la révision d'une autre personne.

Cette remarque, qui n'a pour but que de faire voir le degré d'attention qui a été donné aux dernières pages d'un homme si célèbre, a d'ailleurs peu d'importance. Les citations portées au bas des pages n'ajoutent rien à l'intelligence du livre, et sont destinées aux seuls érudits qui, en général, connaissent trop bien les textes anciens pour qu'il soit besoin de les leur rappeler.

S'il eût été possible de toucher au

travail d'un écrivain que l'Europe n'oubliera pas plus que la France, nous eussions fait achever le chapitre sur Julien, et celui qui devait former la conclusion de l'ouvrage. Il nous a paru plus religieux de ne donner que ce qui est de la main de l'auteur, au risque de le donner plus incomplet en le donnant plus pur, et nous ne pensons pas qu'il puisse y avoir à ce sujet une opinion différente de la nôtre. Quelques lignes de plus d'un tel écrivain eussent ajouté sans doute à sa gloire; quelques lignes de moins n'affaibliront pas notre admiration pour son talent.

INTRODUCTION.

Dans l'ouvrage posthume d'un auteur célèbre, ce qu'on cherche avant tout, c'est son dernier mot, c'est la solution à laquelle il est arrivé sur la question principale qui a préoccupé son esprit. Quand un écrivain s'est fait réellement une question spéciale, quand il se l'est faite grande, et l'a traitée avec science, il s'est formé entre lui et le public une sorte d'engagement. Si le débat n'a pas été vidé, si l'écrivain a renoncé à l'épuiser, ou que la mort ait brusquement tranché le fil de méditations qui devaient amener un résultat, il y a pour l'opinion un mécompte pénible. Qu'alors la voix qu'on ne croyait plus entendre vienne à

se ranimer ; qu'une dernière parole s'échappe, pour ainsi dire, de la tombe pour achever un discours qui semblait à jamais interrompu, et l'attention est extrême. Un silence religieux accueille des accens qui arrivent à nous comme d'un autre monde.

Benjamin Constant vient ainsi se faire entendre de nous une dernière fois. Entre lui et le public une question immense était engagée et le débat qu'il avait porté devant l'opinion n'était pas vidé. Dans la foule des questions agitées en France depuis l'époque où s'agitent presque toutes les questions, Benjamin Constant s'était emparé de la plus haute, de la plus ardue, de la question religieuse, non pas de la question chrétienne seulement qu'avaient abordée tant d'autres, mais de la question entière. En face de tous les systèmes du présent et du passé, devant toutes les opinions en conflit, devant cette vieille affirmation qui proscrit jusqu'au doute, et cette négation envahissante qui voudrait couvrir de

ses mépris la dernière des croyances, il s'était, indépendant de tout parti, demandé s'il y avait dans l'homme quelque chose qui répondît au mot de religion admis dans les langues de tous les peuples? s'il était possible de remonter jusqu'à la nature de ce quelque chose, jusqu'à son élément le plus simple, et, par suite, à l'origine d'un système ou de tous les systèmes religieux? Il s'était demandé, si cet élément était périssable ou permanent, s'il se retrouvait ou non sous les diverses formes que l'humanité a successivement données à ses croyances, et s'il a été le fondement véritable ou bien le simple prétexte des institutions qu'on a nommées religieuses?

Ces questions si générales avaient évidemment pour but d'en résoudre une plus spéciale, plus directe, la question religieuse de notre âge. Le dix-neuvième siècle peut-il avoir aussi une religion? est-il possible qu'il n'en ait pas une? n'est-il pas impossible qu'il se fasse une religion nouvelle?

Telle était, n'en doutons pas, la vraie question qui se cachait sous la question apparente, et qui ne se faisait ainsi petite que pour se faire pardonner sa grandeur.

L'écrivain qui les posa toutes deux, les a-t-il résolues l'une et l'autre, ou l'une par l'autre?

Pendant vingt à trente ans d'une vie diversement, orageusement occupée; d'une vie dont nos révolutions politiques et nos destinées sociales semblaient être saisies exclusivement, Benjamin Constant a consacré à ces questions ses études les plus sérieuses. Ni les ennuis inséparables d'un genre de recherches qui contrariait ses habitudes et paralysait, en quelque sorte, la brillante fécondité de son talent (1), ni l'indifférence que

(1) C'est surtout pendant son séjour peu volontaire à Gœttingue, qu'il a travaillé à ces recherches, favorisé par la riche bibliothèque de cette université célèbre.

l'esprit du temps opposait au sien n'avaient pu l'arracher à la tâche qu'il s'était prescrite, et l'ouvrage de la *Religion considérée dans sa source, dans ses formes et ses développemens* est là pour nous dire si la cause est entendue et jugée.

Ce livre, achevé peu d'heures avant la mort de son auteur, accueilli par les uns avec une grande faveur, avec une prévention extrême par les autres, a prouvé que le débat était sérieusement examiné et a étonné tout le monde par la grave modération, par le sentiment profondément religieux qui le caractérisent. Il avait d'ailleurs de commun avec toutes les autres pages de Benjamin Constant, les charmes d'une diction ravissante d'élégance et de clarté, et, la forme étant venue ajouter sa magie à la puissance des faits, les leçons données à toutes les consciences par l'histoire de tous les sanctuaires furent bientôt reçues avec déférence.

Aux jugemens portés par les uns et les au-

tres sur une composition si immense, embrassant tous les âges, toutes les idées de l'humanité, toutes les langues, tous les systèmes et tous les monumens du monde ancien, nous n'avons rien à ajouter, si ce n'est cette remarque, que le livre de la religion est le discours préliminaire, la véritable introduction des volumes qu'on publie aujourd'hui. Ce sont ces volumes qui constituent l'ouvrage, qui présentent le résultat d'un si long travail et renferment le dernier mot d'un auteur si célèbre.

Sous ce point de vue, le Polythéisme de Rome, considéré dans ses rapports avec la philosophie de la Grèce et le théisme de la religion chrétienne, est peut-être l'ouvrage le plus remarquable des derniers temps. Il épuise deux questions au lieu d'une, une question générale et une question particulière : la question d'une religion, et la question particulière du christianisme. Ni la supériorité du christianisme sur tout autre sys-

tème, ni la nécessité d'un système religieux quelconque, à quelque degré de civilisation que puisse arriver l'humanité, ne paraissent désormais contestables. Si l'examen de ces deux points avait jamais pu être plus complet, il n'eût jamais été si impartial; aussi jamais solution n'a offert ce degré d'évidence, cette puissance de démonstration, qui distinguent le résultat qu'on nous donne.

Ce résultat ne peut toutefois nous surprendre. En lisant l'ouvrage de la *Religion considérée dans sa source*, chacun a dû le pressentir.

Sans doute dans ces volumes, Benjamin Constant ne parle pas le langage d'un homme bien extraordinairement religieux, d'un ami déclaré de tels ou tels dogmes, d'un partisan démonstratif de telle église ou de telle autre; il n'est le fidèle d'aucun temple; mais son âme est profondément empreinte de la puissance des émotions et du charme des espérances religieuses. Cette intelligence claire et nette, cette sévère raison qu'a façonnée le dix-

huitième siècle, qui s'est nourrie de Voltaire, de Montesquieu et de Bayle et qui a parcouru tout le cercle des opinions humaines à l'école des libres penseurs de tous les pays, ne se dément pas un instant dans ces pages; mais c'est pour cela même que toute sa marche est si imposante et que ses dernières découvertes ont tant d'autorité. Cette pensée, toujours si lucide, se revêtant constamment d'un langage si simple et si pur, si libre et si chaste; cette raison à la fois si subtile et si ferme, dédaignant toute espèce d'illusions, bannissant toute espèce de sophismes, et ne respectant, de toutes les erreurs, que celle de la bonne foi, est elle-même d'autant plus respectable qu'elle obéit plus sagement aux lois éternelles de l'intelligence divine.

A l'époque où furent tracées ces premières pages de *la religion*, il fallait à un philosophe une sorte de courage, non certes pour subir la conséquence de ses propres méditations, mais pour venir proclamer, dans l'organisation

de l'homme, avec le célèbre pélerin de la Palestine et l'éloquent prêtre de Saint-Sulpice, la puissance fondamentale et indestructible de l'élément religieux. Et Benjamin Constant est venu développer ce fait moral comme une sorte de découverte, au moment même où les hommes auxquels l'unissaient toutes ses sympathies, en avaient fini avec cette question dans un sens tout différent. Mais telle était la puissance de sa conviction ou l'ascendant du génie qui l'entraînait, que partout, en dépit de l'œuvre et des peines que lui mesurait chaque jour et au travers des traditions les plus absurdes, des plus étranges symboles et des formes les plus bizarres, il recherchait et venait dénoncer partout ce sentiment religieux qui était pour lui toute l'énigme de l'humanité, le plus noble privilége et le plus inaliénable des titres de notre grandeur.

Je vais ici à la rencontre d'une objection, d'une accusation même. Si le célèbre écrivain,

qui a successivement passé en revue toutes les opinions de l'intelligence humaine, par une de ces transitions qui se sont vues, avait changé de système une fois, deux fois dans sa vie, tout serait expliqué dans un autre sens.

Mais ces changemens ne se sont pas faits. A l'examen, jamais il n'a substitué la foi ; au rationalisme, le mysticisme. Que nous montrent la plupart des conversions célèbres dans l'histoire : une intelligence affaiblie par l'âge, accablée par le doute, flétrie par la négation, avide de recevoir la doctrine qui affirme le plus haut. Ici, il n'y a rien de tout cela. Benjamin Constant, dominé par un sentiment religieux qu'il constate comme historien, qu'il proclame comme philosophe, ne fait rien de plus que sa raison ne le force de faire ; il est religieux, mais sa religion est tout entière dans lui-même. Elle ne revêt ni forme ni symbole en dehors de son for intérieur ; elle est sans dogme. A la vérité, il reconnaît cet élément sous toutes les formes que d'autres lui ont données ;

mais c'est pour cela qu'entre toutes les formes, il n'y a pour lui qu'une supériorité relative. Cette supériorité, il la proclame où il la rencontre, et le théisme reçoit de sa part les plus purs hommages; mais que ce théisme soit la forme absolue, le symbole parfait, le dernier mot de la raison divine ou humaine, Benjamin Constant ne le dit nulle part, parce qu'il ne l'a jamais pensé.

Venir affirmer le contraire ou le laisser croire, serait abaisser l'écrivain; ce serait affaiblir son autorité, car ce serait mettre sa raison aux prises avec elle-même. «La révélation peut très bien se concilier avec notre système, dit-il; la succession des formes religieuses ne conduit pas à la nier. Dieu peut présenter à l'homme la révélation d'une manière surnaturelle et l'en affranchir d'une manière surnaturelle.»

«Oui, sans doute, il y a une révélation, ajoute-t-il, mais cette révélation est uni-

verselle, elle est permanente, elle a sa source dans le cœur humain (1). »

Si une profession de foi aussi nette pouvait laisser encore quelque doute et provoquer une question de plus, la fin du livre y répondrait de la façon la plus catégorique. « Que sont les dogmes? » se demande l'auteur, après avoir parcouru tous ceux que fournit l'histoire. « La rédaction des notions conçues par l'homme sur la Divinité. Quand ces notions s'épurent, les dogmes doivent changer. Que sont les rites et les pratiques? Des conventions supposées nécessaires au commerce des êtres mortels avec les dieux qu'ils adorent. L'anthropomorphisme sert de base à cette idée (2). »

On le voit, cette profession de foi est une déclaration pour et contre toute foi donnée,

(1) *De la Religion*, I. 12.

(2) *De la Religion*, V, 200.

toute rédaction faite, car dans la pensée de l'auteur tout signe, tout symbole est bon pour un temps; mais le sentiment religieux représenté par le symbole ou par le signe est seul éternel, et tout ce qui est passager devient mauvais en voulant changer de nature, devenir permanent. Avec cette prétention à la perpétuité commence l'erreur d'une situation stationnaire, c'est-à-dire que là commence la lutte entre le progrès et l'immobilité, entre la vie de la pensée et la mort du symbole.

Ce système est complet, on y voit un principe dont l'application est partout et des conséquences qui font envisager les doctrines avec une tolérance de sentimens et une hauteur de vues nouvelles. Si les conséquences ne sont pas jetées par l'écrivain à tout venant, elles n'échappent pourtant à personne, et plus l'application en est demeurée en réserve, plus l'autorité de la théorie est entière. Elle est peu de chose pour la secte, elle est beaucoup pour l'humanité. La secte elle-même trouve

la source de toute religion, et par conséquent une base inébranlable pour la sienne, dans ce sentiment que l'auteur nous montre si indestructible à travers toutes les vicissitudes de dogme et de forme. Ce sentiment, il le proclame si vrai, il le reconnaît si grand, qu'il peut se dispenser d'en déduire la nature et l'origine ; tant cette origine est supérieure à l'homme, que cette nature est divine. Dieu seul a pu donner à l'humanité ce céleste élément que l'humanité, dans ses aberrations les plus graves, dans la plus profonde altération de son caractère moral, n'a jamais pu anéantir et à peine contester quelquefois.

Ces principes, dans la bouche qui les énonce, ont un singulier air de nouveauté : c'est le plus pieux acte de foi qu'ait jamais fait un homme de cette opinion. L'écrivain qui, tour à tour, passe du scepticisme au dogmatisme et du dogmatisme au mysticisme, peut avoir devant sa conscience des motifs qui le justifient, mais il est sans autorité pour les

spectateurs de ses métamorphoses. Quelque inconstans que nous soyons et quelque charme qu'aient pour nous nos changemens, nous demandons aux autres plus de persistance. Nous voulons savoir sur quoi compter à leur égard; nous nous impatientons d'une mobilité dont les raisons nous échappent, de fluctuations auxquelles nous sommes étrangers; et quoique nous admettions en principe que les rétractations puissent être quelquefois les effets d'un sévère examen ou d'une profonde découverte, en un mot des actes de force, nous prenons volontiers chaque rétractation en détail pour un signe de faiblesse. Or, voilà un écrivain qui, nourri dans le scepticisme, élevé au milieu d'un doute général, s'insurge contre ce géant, le prend corps à corps dans son athlétique nudité, le repousse et se réfugie dans le sanctuaire de sa propre conscience pour s'y constituer une religion. Vainqueur, il embrasse avec joie la statue du dieu qu'il a découvert, mais il jouit de son triomphe avec une modé-

ration, qui est presque un hommage pour son adversaire. En effet, il le ménage d'autant plus qu'il le connaît mieux et se garde d'autant mieux de passer dans l'école rivale, qu'il craindrait d'y trouver plus d'erreurs que dans celle qu'il a quittée. C'est-à-dire que Benjamin Constant garde une ligne de neutralité qui n'est pour lui qu'une ligne de liberté et de raison. Dans son opinion, quand la théorie ne veut que de deux systèmes, l'un de foi, l'autre d'incrédulité, elle est infidèle à la vérité. La foi formulée et l'incrédulité mise en système n'embrassent pas, il s'en faut, la totalité des phénomènes de la conscience religieuse. Car la religion est précisément cette chose idéale, cette divine conception de l'intelligence qu'aucune forme humaine ne peut contenir et qui sans cesse demande des paroles plus augustes et de plus sublimes symboles. L'homme religieux qui prie avec le plus d'enthousiasme et d'élévation, n'est-il pas souvent comme

épouvanté des termes imparfaits et grossiers qu'il emploie ? et si la parole de la prière n'est pas un interprète assez pur, comment l'encens de l'autel et la victime du prêtre, comment le dogme et le rite répondraient-ils à la céleste délicatesse du cœur ?

C'est là sans doute un optimisme d'enthousiaste, si ce n'est une utopie d'opposition (utopie qu'expliquerait peut-être cette habitude d'idéaliser jusqu'en politique qui marqua les dernières années de l'auteur) ; mais qu'il y ait eu dans l'écrivain opposition ou enthousiasme, la conscience religieuse avoue son langage.

Sans doute on peut demander si la religion qu'il professe n'est pas trop subtile pour l'espèce humaine, et si par-là il n'enlève pas à celle-ci la réalité de cette auguste suprématie qu'il lui reconnaît en théorie? Mais entre le *oui* d'une religion formulée et le *non* de l'incrédulité absolue, n'y a-t-il donc pas un troisième? A cette demande la réponse est

faite, et si, entre le dogme grossier d'une secte et la pureté du sentiment religieux, il y a un intervalle, entre *la théorie du sentiment religieux* et l'incrédulité, il y a un abîme. Il y a même un abîme entre ce sentiment et l'indifférence.

Entre une religion établie et celle de Benjamin Constant il n'y a donc d'autre débat que celui qui peut exister entre un sentiment qui a pris une forme et un sentiment qui en cherche une. Il n'y a pas moins, mais il ne saurait y avoir plus, puisque, dans la théorie de l'auteur, il faut de toute nécessité que le sentiment religieux prenne une forme quelconque. Tout se réduit dès lors dans la pratique à une simple question de tolérance, question fastidieuse, que nos lois ont jugée; et qu'elles ont été forcées de résoudre, parce que nos mœurs depuis long-temps l'avaient résolue.

C'est pourtant ici, en se rattachant à nos mœurs, que les faits de la conscience religieuse constatés par Benjamin Constant, se

présentent sous leur point de vue le plus curieux, et que la bannière qu'il arbore a le plus surpris l'opinion du siècle.

En effet, le droit de se déclarer pour ou contre une forme quelconque n'était réclamé si vivement, que parce qu'on pensait que les formes étaient tout, que derrière le masque il n'y avait qu'un cadavre. Il y a eu d'autres motifs, on le sait, mais ceux-là s'étaient en général peu prononcés. Or, aussitôt le principe proclamé, voilà que, du camp même qui combattait les formes avec la persuasion qu'après elles il n'y avait plus rien à vaincre, il sort un homme qui se constitue le défenseur ou le panégyriste de toutes les formes et qui, tout en montrant l'imperfection de toutes, établit leur indispensable nécessité. D'une main hardie, il enlève le masque, mais où l'on n'avait supposé qu'un cadavre, il découvre un corps plein de vie, de puissance, de divinité. D'autres avaient jeté le moule avec la statue ; il brise le moule et

montre le dieu. Et qui peut désormais refuser d'admettre ce que l'humanité a toujours reconnu, ce qu'elle a toujours considéré comme son plus noble apanage, ce qui a été pour elle et ce qui doit toujours être pour elle une source de grandeur morale, d'indépendance politique et de prospérité sociale?

Mais, dès lors, la question religieuse reviendrait donc au moment même, où elle semblait écartée à jamais?

Elle revient, en effet, avec une puissance tout enouvelle. En vain s'imagine-t-on en avoir fini avec la forme; on n'a rien fait, tant que le fond n'est pas examiné; on n'a rien fait tant qu'il n'est pas statué sur la meilleure forme que devra prendre ce sentiment religieux qui est toujours là, plus puissant que tout autre, et qui demande, autant que tout autre, à se manifester au-dehors; qui, à toutes les époques de l'humanité, a reçu du génie des peuples des rites et des dogmes; et auquel, on le dirait, notre impuissance de

créer, bien plus que notre impuissance de croire, semble en refuser aujourd'hui.

Si désormais le sentiment religieux demande à rentrer ainsi dans la société, s'il y prétend occuper une place proportionnée à son importance, c'est un droit qu'il réclame en vertu d'une investigation rationnelle des documens du monde entier; ce n'est plus une concession qu'il sollicite, et ce n'est plus au nom d'une communion quelconque, c'est au nom de l'humanité, enfin comprise, qu'il en appelle à justice.

Telle devra et telle pourra être la conséquence du livre *de la Religion*.

Si, après l'importance du résultat, quelque chose pouvait ajouter au prix de l'ouvrage, ce serait le langage qui le distingue.

Ce livre, fait dans des temps divers, conçu sous la république, continué sous l'empire, émis partiellement sous la restauration, achevé en juillet; ce livre successivement abandonné et repris à Paris, à Genève, à

Goettingue, du commencement à la fin se ressemble dans toutes ses pages, s'inspire de la même pensée, poursuit le même but, présente les mêmes vues. Ce n'est pas à ses amis habituels que l'adresse l'auteur; ce ne sont pas ses constans adversaires qu'il y combat; c'est au croyant et au sceptique, à l'impie et au fidèle, c'est à l'homme qu'il parle de ce qui intéresse tous les hommes. Sous quelque bannière qu'on se trouve engagé, bannière de la philosophie ou bannière de l'église, d'aucun côté on n'a de concession à espérer ni d'hostilité à craindre. Des vues si hautes ne sauraient blesser qui que ce soit, et de toutes parts on rendra un égal hommage à cette puissance de raison, à cette douceur de langage, à toute cette convenance de pensée et de parole qui caractérisent ce livre. Dans chacune de ces lignes tracées par une main d'abord si vigoureuse, ensuite si défaillante, en vue d'une société un instant refaite d'une manière si merveilleuse, sur un plan si gigantesque et

par un homme de tant de génie, ensuite trahie par la fortune d'une manière si digne de pitié et si pleine de graves leçons, on reconnaîtra une âme pure dans ses tendances, religieuse dans ses méditations et aimable dans son langage. Cette âme a tout vu, à tout subi, délices du raisonnement, amertumes du doute, charmes de la vérité, ivresse de l'amour-propre, de l'orgueil national, et de la grandeur humaine, hommages, réactions et flétrissures de la lutte des partis : une seule pensée a trouvé toujours le même homme, et cette pensée était religieuse. Oui, à toutes les époques d'une vie si inégale, si largement tributaire de cette fatalité qui a su courber, sous son bras de fer, ce que nos yeux ont vu de plus grand, Benjamin Constant, dont la haute intelligence portait la lumière sur tant de questions du temps, place au-dessus de toutes la question religieuse et se félicite encore plus de la mission qu'il s'est faite, de proclamer la charte

morale de l'espèce humaine, que de la mission qu'il a reçue des circonstances pour travailler à la charte politique de son pays.

Cette charte religieuse de l'espèce humaine, qui le préoccupe sans cesse, est écrite partout dans son livre de la Religion et dans celui du Polythéisme. Il l'eût résumée sans doute, s'il eût achevé les dernières pages des volumes qui paraissent aujourd'hui. A son défaut, nous essaierons de faire ce résumé en le composant de ses paroles, tirées des différentes parties de ses deux grandes compositions.

I. Il est dans l'espèce humaine un élément de grandeur, de l'ordre spirituel, élevant l'homme, créature intelligente, au-dessus de cet univers même, qui est l'objet de son admiration et qui a souvent été celui de ses hommages religieux. Cet élément, quel qu'il soit, est celui de nos plus douces émotions, de nos pensées les plus généreuses, de nos actes les plus sublimes.

« Il est facile de faire ressortir la peti-

tesse de l'homme et l'immensité de l'univers. Mais si l'on place la grandeur de l'homme dans ce qui la constitue réellement, dans son âme, dans son sentiment, dans sa pensée, toutes les déclamations philosophiques s'évanouissent. Il y a plus de grandeur dans une pensée fière, dans une émotion profonde, dans un acte sublime de dévoûment, que dans tout le mécanisme des sphères célestes (1). »

II. Cet élément de grandeur, appelé de son vrai nom, est le sentiment religieux, sentiment caractéristique de l'espèce humaine, inhérent à notre nature, primitif, permanent, indestructible, plus puissant que tout autre, plus fort que l'instinct même de notre propre conservation, puisqu'il l'emporte souvent sur cet instinct, et qu'il est parvenu à poser dans toutes les doctrines le principe, qu'en cas d'option, il doit l'emporter toujours.

Telle est, d'ailleurs, pour l'espèce humaine,

(1) *Polythéisme*, I, p. 265.

la valeur de ce sentiment, qu'il en constitue la suprématie, qu'elle ne saurait s'en dépouiller sans abdiquer ses titres les plus beaux, sans s'écarter de sa destination véritable, se renfermer dans une sphère qui n'est pas la sienne, et se condamner à un abaissement qui est contre sa nature (1).

III. Ce sentiment ne se démontre pas par le raisonnement, il est; il est, même s'il est mystère.

Ici l'auteur, dans ses inductions, paraîtra à beaucoup de personnes franchir un degré, l'élément moral, dont l'antériorité au sentiment religieux a été tour à tour soutenu et combattu. La question encore pendante méritait de sa part un nouvel examen, mais avec ses doctrines spiritualistes, il était certes autorisé à la prendre dans son sens à lui, et à regarder la nature religieuse de l'homme comme la source de toutes ses dispositions morales.

---

(1) *De la Religion*, Introduction, p. XXI.

IV. Si ce sentiment ne se démontre pas, il se montre ; il est fier, libre, inaliénable ; il n'est puissant et beau qu'à ces conditions. C'est qu'il n'est autre chose que la conscience et la raison de l'homme ; il n'est pur que par elles, et avec elles il s'altère toujours.

V. La plus belle forme qu'il ait jusqu'ici revêtue est le théisme ou le christianisme.

Le christianisme n'est proclamé si beau que pour son théisme. On objectera peut-être que cette forme n'est pas l'œuvre de la raison ou de la conscience humaine ; on dira qu'elle est celle de la révélation divine, mais, dans ce cas, on devra se rappeler que, dans l'opinion de l'auteur, il n'y a qu'une seule révélation, et qu'elle est universelle.

VI. Ce n'est pourtant pas la théorie du théisme qui constitue seule la beauté du christianisme ; ce qui place cette *forme* si haut, c'est qu'elle laisse tant de jeu, offre tant de liberté et donne tant d'énergie au sentiment religieux.

Remarquons ici que cette opinion était des-

tinée à recevoir, de la part de l'auteur, de plus grands développemens ; qu'elle est tirée d'un chapitre intitulée *matériaux;* qu'elle devait être suivie d'un parallèle entre le *chrétien résigné* et le *stoïcien impassible*, parallèle souvent esquissé ailleurs, mais qu'on regrettera toujours de n'avoir pas de cette main.

VII. Le christianisme fut une véritable charte d'émancipation, une loi de liberté morale et politique pour l'espèce humaine.

VIII. Si le christianisme a été si souvent méconnu, c'est qu'on en a mal interprété les codes. Lucien n'a pas compris Homère, Voltaire n'a pu entendre la Bible.

« Des savans ont comparé l'acharnement de Lucien contre Homère à celui de Voltaire contre la Bible. La comparaison n'en sera que plus exacte, si on l'étend aux contemporains. Le public des deux époques était incapable du travail nécessaire pour concevoir des mœurs, des sentimens et même des expressions dont il n'avait pas l'habitude : plus

l'homme est insouciant et frivole, plus il soumet tout à sa propre mesure, sans égard pour la différence des idiomes, des lieux et des temps. Il se trace alors une espèce de règle étroite et personnelle, qu'il appelle la raison par excellence, et d'après laquelle il ravale ce qu'il ne peut apprécier. Moïse était pour les lecteurs de Paris ce qu'était Homère pour les lecteurs de Rome ou d'Alexandrie. Les uns et les autres n'avaient plus rien au fond de l'âme qui pût comprendre l'antiquité. Les uns et les autres faisaient honneur à leur raison de leur impuissance. »

IX. Mais la meilleure forme devient mauvaise dès qu'elle gêne, dès que la lettre essaie de tuer l'esprit, dès qu'une puissance autre que la raison et la conscience s'en emparent. Toute religion qu'un gouvernement, une corporation ou un sacerdoce confisque à son profit, tend à corrompre le sentiment religieux : avec la liberté périt toute la grandeur de l'espèce humaine ; la pensée s'altère, l'âme se flétrit ;

il n'y a plus que dissolution dans les individus, que dépérissement dans le corps social. Toute forme qui enest là a fait son temps.

L'effet infaillible de l'usurpation des uns est la révolte des autres; l'incrédulité et l'immoralité sont les compagnes inévitables d'une religion qui se fausse.

« La morale d'Epicure est celle de tous les peuples qui ont méconnu la pureté du sentiment religieux et abusé des formes qu'il s'est données pour anéantir les droits qu'il ne cède jamais.

« La religion, dans sa décadence, nuit toujours à cette morale d'un ordre supérieur, qu'elle seule crée et qui ne saurait exister sans elle. Elle nuit à cette morale, en fournissant à l'homme l'occasion de se moquer de ce qu'il a respecté long-temps; il contracte, par cette habitude d'employer l'ironie contre une chose sérieuse, une disposition non seulement frivole, mais étroite et basse; et l'élégance apparente de la plaisanterie ne remédie

pas à ce qu'il y a d'ignoble au fond. L'outrage qu'on dirige contre un souvenir, jadis révéré, est une sorte d'effronterie d'âme qui ravale celui qui s'y livre. En insultant à la religion de son pays, même quand cette religion est tombée, l'on a presque toujours intérieurement, nous l'affirmons, une sensation d'impudeur et d'indécence; et, se familiariser avec cette sensation, c'est briser une fibre délicate, dont l'anéantissement détériore la moralité (1). »

XI. A la place d'une religion qui tombe, les philosophes essaient de mettre une morale ou une philosophie; le peuple y substitue la superstition, les grands, l'incrédulité; mais beaucoup de grands sont peuple.

La morale paraît indispensable à l'auteur; mais il ne dit pas qu'elle soit suffisante ni qu'elle puisse se soutenir sans avoir pour base le sentiment religieux.

---

(1) *Du Polythéisme.*

« Lorsque des esprits, trop exigeans de certitude, se refusent à toute idée religieuse, il leur est possible de se réfugier dans la morale. Il résulte bien, même alors, de la privation de toute espérance au-delà du monde, une grande impression de tristesse, et je ne sais quelle atmosphère sombre et sévère se répand sur tous les objets ; mais il n'y a pas du moins de dégradation. L'âme souffre, mais elle s'estime : elle se soutient par sa propre force, par l'élévation des idées qu'elle embrasse : il lui reste un sentiment désintéressé, celui du devoir, et ce sentiment la retrempe et la relève. Mais lorsqu'elle abandonne aussi la morale, elle n'a plus d'appui, plus d'estime pour elle-même, plus de recours intérieur contre l'injustice, plus de conscience d'aucune valeur, plus de courage contre la vie (1). »

La philosophie peut prendre théoriquement la place d'une religion ; elle peut établir des

(1) *Du Polythéisme.*

doctrines sur toutes les questions que tranchent les religions elles-mêmes; mais, création de l'intelligence et non pas du sentiment religieux, elle ne saurait commander la foi ni devenir populaire. Jamais une philosophie n'a pris la place d'une religion.

Les philosophes ont essayé quelquefois de refaire des religions tombées; les nouveaux platoniciens ont tenté de combiner le Polythéisme avec la philosophie, les gnostiques ont voulu combiner ce Polythéisme avec la religion chrétienne : ils ont échoué les uns comme les autres. Rien ne peut rendre la vie aux formes proscrites par l'inévitable progrès du temps. Le sentiment religieux, une fois qu'il s'est retiré d'un symbole, n'y rentre jamais: une forme épuisée est un moule à briser.

« L'homme ne prend pas du respect pour ce qui a cessé de lui sembler respectable. Au fond de l'enthousiasme apparent pour l'ancien Polythéisme, il y a du calcul. On désire y croire, parce qu'autrefois il rendait heureux,

comme naguère on s'efforçait de le maintenir, parce qu'on regardait comme utile que d'autres y crussent; mais sa faiblesse est trop dévoilée, les outrages qu'il a subis sont irréparables. Ces souvenirs planent autour des autels qu'on tâche d'entourer de la majesté qu'ils ont perdue. »

La superstition est plus habile que la philosophie à succéder à la religion; le sentiment religieux est à elle; elle le prend si altéré qu'il soit, privé des lumières de la raison, dépouillé de l'énergie de la liberté; elle le revêt de toutes les formes les plus absurdes. Quand la Grèce n'a plus de religion, quand Rome n'a plus de foi à ses dieux anciens, Rome et la Grèce recueillent en leur sein les mystères de tous les pays.

Ordinairement c'est le peuple qui se réfugie dans la superstition, et ce sont les grands qui se font gloire de l'incrédulité, mais souvent tous les rangs se confondent, et dans tous, l'incrédulité et la superstition se donnent la main.

« Lors de la chute des religions, l'homme est privé d'appui : c'est pour cela qu'il se débat au hasard. Comme la religion lui est naturelle, l'absence de la religion lui devient une privation douloureuse, et bientôt insupportable. La terre, séparée du ciel, lui semble une prison, et il frappe de sa tête les murs du cachot qui le renferme (1).

« La magie marche de pair avec l'incrédulité. Le règne de l'une est le triomphe de l'autre. Sous Auguste, dont on a vanté les dernières années comme une période de raison, de calme et de lumières, des philosophes donnaient des cours de magie (2). »

XII. La religion et le despotisme font souvent pacte et contractent alliance ensemble ; et les peuples s'imaginent qu'en renversant les autels de l'une, ils brisent les fers de l'autre. C'est une erreur. Si le despotisme n'est pas

(1) *Polyth.* II. 111.
(2) *Ib.* 115.

toujours contemporain de la chute d'une religion, il se présente souvent à la suite de l'incrédulité qui détruit les cultes. Il a bon marché de l'homme dépouillé du sentiment religieux, qui est le palladium de sa grandeur et de son indépendance.

« L'incrédulité n'a aucun avantage, ni pour la liberté politique, ni pour les droits de l'espèce humaine ; au contraire, elle peut frapper de mort des institutions abusives, mais plus infailliblement encore elle doit mettre obstacle à la renaissance de toutes celles qui préserveraient des abus.

« Si, par impossible, vous trouviez un tyran de bonne foi, il vous dirait qu'il aime bien mieux avoir à lutter avec l'incrédule qu'il se flatte toujours d'acheter, qu'avec l'homme religieux dont le salaire est un autre monde.

« Nous l'affirmerons donc hautement : l'époque où les idées religieuses disparaissent de l'âme des hommes est toujours voisine de la

perte de la liberté ; des peuples religieux ont pu être esclaves, aucun peuple incrédule n'a pu être libre (1). »

Telle est, d'après les investigations de l'auteur, la charte religieuse de l'humanité.

Une grande conséquence s'en déduit nécessairement. A la place de croyances, de symboles et de formes qui tombent, il faut mettre d'autres formes, d'autres symboles, d'autres croyances. Ainsi le veut un sentiment indestructible et permanent dans l'homme; ainsi le veulent le salut des peuples et la dignité de l'espèce humaine.

Mais les formes changeront-elles sans cesse? N'en est-il pas qui puissent se maintenir toujours? N'est-il pas dans les choses possibles qu'une religion soit perpétuelle et celle qui, sous le nom de Théisme, reçoit de l'auteur des hommages si purs n'en reçoit-elle pas un respect absolu? Cette religion qui a

(1) *Polythéisme*, II, 89, 90.

rendu à l'humanité ses priviléges, son indépendance, sa grandeur; cette religion qui est venue civiliser le monde, et qui partout où elle pénètre fait pénétrer avec elle le germe d'une progression indéfinie; cette religion qui fut un appel à la liberté morale, à la raison religieuse et à la conscience de l'homme; cette religion enfin dont aucune philosophie, aucune politique ne peut repousser les formes parce qu'elle ne repousse les formes d'aucune politique, d'aucune philosophie, n'a-t-elle pas tous les caractères de la perpétuité? Si elle n'est pas née avec cette destinée; si elle n'a pas en elle assez de puissance, d'avenir, d'éternité pour ramener à elle les opinions qui s'en sont éloignées; si son temps est fini ou doit finir, qu'est-ce qui viendra en prendre la place? De ce déchirement d'opinions, de cette divergence ou de cette absence de doctrines, que peut-il sortir pour notre siècle? Nous ne pouvons pas ne pas avoir de religion, pouvons-nous en avoir une?

Telles sont les questions qui se rattachent, comme conséquences inévitables, au code proclamé par Benjamin Constant, et nous l'avouons, le système de ses doctrines reste incomplet tant que ces doutes ne sont pas résolus ?

Mais Benjamin Constant ne s'est jamais proposé de présenter un système complet ; il s'est fait une question, celle d'approfondir la source de toutes les religions dans toutes les formes qu'elles revêtent ; cette question, il l'a traitée largement et il l'a conduite aussi loin qu'elle pouvait l'être au moyen de recherches purement historiques. Il a ramené l'homme dans le sanctuaire dont il relève, devant sa conscience où il trouve ce sentiment religieux, dont la voix était méconnue, dont l'existence était contestée. Telle a été toute sa tâche, et toute cette tâche est accomplie.

On pourra regretter de voir inachevées quelques parties d'un édifice dont l'auteur a si bien dessiné le plan, dont il a jeté les fon-

demens d'une main si puissante. On pourra regretter que, dans ce grave examen, la question morale qu'il est si difficile de séparer de la question religieuse, et qui peut-être ne devait pas en être séparée à ce point, n'ait pas reçu de plus vives lumières.

En effet, à côté d'une religion se présente toujours une morale, et moins variable que la première, la seconde lui survit souvent. A-t-elle une source différente? Ses rapports et ses développemens n'offrent-ils pas des leçons parallèles?

Cette question, on le voit, pouvait se combiner avec celle qu'a posée l'auteur, mais c'est de sa part une réserve de bon goût et de bon sens que de l'en avoir distinguée; son travail est devenu d'autant plus concluant qu'il est moins étendu. Un écrivain vulgaire n'eût pas manqué de trahir ses forces en agrandissant son cadre, et ce qui caractérise l'homme d'un génie supérieur, c'est précisément cette puissante concentration de toutes les facultés

sur une grande question, cette infatigable persévérance à l'embrasser sous tous ses rapports, et cette espèce de magie d'en faire ressortir un résultat net et fécond. Nous l'avons déjà indiqué; si Benjamin Constant, après nous avoir arrachés au scepticisme, avait voulu encore nous entraîner dans le dogme et dans le mystère; si, après avoir réhabilité le sentiment religieux, il avait tenté encore de se faire l'apôtre ou le panégyriste d'une religion nouvelle, il manquait le but en le dépassant; il perdait en confiance ce qu'il prenait en autorité, et la littérature avec quelques volumes de plus, n'offrait rien aux esprits studieux.

Benjamin Constant garde une sage mesure en écartant avec le même soin la question politique qui se lie si bien à la question religieuse, que d'autres affectent de la confondre avec elle, mais qu'il en distingue d'autant plus nettement, qu'il ne veut pas se laisser séduire par le charme qu'elle a pour son esprit. Pour tant

d'autres, quel beau champ de discussions passionnées et de piquantes allusions, que cette alliance antique de la religion et des lois, du sacerdoce et de la royauté, du despotisme et du sanctuaire! Des lumières nouvelles fussent sorties de l'examen de ces questions, si Benjamin Constant eût voulu y appliquer la sagacité si extraordinaire de son génie. Historien de la religion dans tous ses rapports, il pouvait donner aux rapports politiques une importance proportionnée à ses goûts et aux faits de l'histoire; il pouvait nous peindre tour à tour l'éternelle enfance dans laquelle certaines formes religieuses retiennent les peuples, la rapide émancipation que d'autres leur assurent, le germe de dégradation ou d'exaltation que d'autres encore déposent dans leur sein. Le livre de la religion devenait ainsi l'histoire universelle de la grandeur et de la décadence des nations expliquée par la religion, et, certes, ce sujet n'était indigne d'aucun écrivain; mais avec

quelle pureté de vue Benjamin Constant se préserve de cette aberration. Cherchant le sentiment religieux sous toutes ses formes, il le suit sans doute jusqu'au sanctuaire ; et, examinant ce sanctuaire dans tous ses rapports, il ne dédaigne pas de remarquer l'alliance des institutions sacerdotales avec celles des empires ; mais, le regard invariablement fixé sur le problème qu'il doit résoudre, il se borne, pour tout ce qui s'en éloigne, à marquer quelques points de vue. Ainsi les indications secondaires ne manquent nulle part et la question principale est partout dominante, mais c'est avec un art infini et une délicatesse de goût, qui ne peut appartenir qu'aux esprits élevés, qu'il traite toutes ces questions que le vulgaire fait si irritantes.

A cette appréciation que nous croyons complète sous le rapport du plan et de l'exécution générale de l'un et l'autre livre, peut en succéder une autre beaucoup plus courte, relative aux faits de détail.

Sous ce rapport, nous ferons remarquer, d'abord que le livre du *Polythéisme* est inachevé, que le chapitre de Julien, qui en devenait un des plus curieux, n'est pas rédigé; que la conclusion, qui pouvait être si importante pour le christianisme n'est que légèrement esquissée. On doit convenir ensuite, que, pour un sujet si grand, l'auteur pouvait tracer plus largement la base historique. L'érudition peut demander que, dans l'histoire du polythéisme romain, l'élément étrusque, l'élément pélasgique, l'élément italique, reçoivent plus de développemens et soient distingués avec plus de soin de l'élément grec. A l'époque du syncrétisme de toutes les doctrines religieuses et philosophiques du monde ancien, au temps de l'irruption en Italie de tous les cultes avec tous leurs mystères, l'élément égyptien et l'élément asiatique, peuvent encore être distingués de l'élément occidental, venu à Rome de quelques provinces. Dans la chute du Polythéisme la religion

Chrétienne a joué un rôle qui ne ressort pas assez dans ses volumes, et si l'alliance tentée par les nouveaux platoniciens entre deux systèmes si contraires est devenue l'objet de quelques recherches, celle qui fut opérée par les gnostiques, avec une hardiesse de conception et un universalisme de principes qu'on ne s'attendrait pas à trouver dans ces temps de décadence, méritait peut-être un examen plus spécial. Les sophistes si singulièrement méconnus, dont l'éloquence fut souvent si belle et le dévoûment à l'antique *hellénisme* tour à tour si digne d'admiration et de pitié, sont peut-être trop peu représentés par Julien, qui n'en fut ni le plus franc, ni le plus sage, ni le plus ingénieux. Il nous paraît du moins que le grand Libanius, qui, pendant soixante ans, lutta presque seul contre l'église et l'empire, devait avoir une place dans ces belles pages. Enfin la critique, avec sa rigoureuse exigence, pourrait à son tour s'élever contre les sources auxquelles on a puisé

certains faits, et la couleur que d'autres ont revêtues.

Mais ce serait par une bien singulière préoccupation qu'on chercherait ici un mémoire de haute critique, ou même une histoire un peu complète du Polythéisme. Les faits, dont nous-mêmes venons de signaler l'absence, sont partout ailleurs; les inductions philosophiques et religieuses qu'en a tirées l'auteur, sont la seule chose à laquelle son esprit ait voulu s'attacher, et ces inductions sont complètes. Ce que Benjamin Constant cherchait, il a su le trouver et le dire avec une netteté de vues et une autorité de raison, qui épuisent son sujet. L'amour du détail et la passion de l'analyse s'unissent malaisément avec la puissance de l'abstraction et ces hautes considérations qui embrassent les destinées religieuses d'un peuple, ou même celles de l'espèce humaine, et, sous ce point de vue, se découvre une ressemblance de plus, entre les deux ouvrages les plus remarquables, que

l'histoire du christianisme et du Polythéisme se disputant le monde ait inspirés dans ces derniers temps.

En effet, le *Polythéisme romain* et le *Génie du christianisme*, malgré la diversité des vues et des sentimens qui ont inspiré ces grandes compositions; malgré la divergence des résultats qu'elles présentent, offrent, sous le rapport que nous venons d'envisager, de nombreuses analogies, et, sous d'autres, tant de points de contact qu'elles se complètent en quelque sorte l'une l'autre.

Elles ont de commun leur point de départ. M. de Châteaubriand et Benjamin Constant, il y a quarante ans, furent frappés, comme tout le monde, de voir le christianisme attaqué par des doctrines nouvelles comme le Polythéisme l'avait été par les doctrines chrétiennes dix-huit siècles auparavant. L'un et l'autre résolurent de chercher, dans la lutte ancienne, dans celle du christianisme et du Polythéisme, la solution de la lutte nouvelle;

l'un et l'autre pensèrent que, dans les raisons qui ont fait triompher une religion et succomber une autre, on pouvait surprendre l'énigme de la durée de toutes deux. Deux fois M. de Châteaubriand a cherché et expliqué cette énigme dans l'histoire du christianisme victorieux; deux fois, Benjamin Constant l'a cherchée et expliquée dans l'histoire du Polythéisme anéanti; deux fois, l'un a fait voir pourquoi la religion chrétienne a dû triompher, deux fois l'autre a montré pourquoi les croyances païennes ont dû succomber. Si la foi a guidé les investigations de l'un, et si, pour mieux célébrer le triomphe de cette foi, il l'a parée des dépouilles mêmes de la rivale qu'elle avait vaincue; si la philosophie seule a dirigé les recherches de l'autre, et si, pour présenter un résultat plus impartial, il a fait abstraction de toute son éducation religieuse, ils ne s'en sont pas moins rencontrés dans les résultats essentiels. En effet, tous deux ont

proclamé la même doctrine ; l'un a trouvé la religion chrétienne plus poétique que le Polythéisme, l'autre l'a trouvée plus philosophique ; et celui-ci l'a recommandée aussi puissamment à l'intelligence que celui-là à l'imagination. Enfin, ils sont tombés d'accord sur ce point fondamental, que le sentiment religieux est la source de toutes les opinions et de toutes les inspirations les plus généreuses.

Sans doute M. de Châteaubriand, qui a peint le christianisme si beau, est plus entraînant que Benjamin Constant, qui l'a montré si supérieur, et le premier, en prêchant avec enthousiasme une foi puissante, a plus saisi le cœur et mieux séduit l'imagination ; mais, en nous faisant voir dans cette religion un de ces priviléges de liberté et de grandeur que la raison humaine ne doit jamais se laisser ravir, Benjamin Constant nous a d'autant mieux enchaînés qu'il nous a soumis à nous-mêmes. M. de Châteaubriand, en

nous ramenant dans des temples décorés avec tant de profusion et en nous prescrivant des dogmes si majestueux, a jeté plus d'éclat, et est allé plus loin; Benjamin Constant, en nous renvoyant devant nous-mêmes, en ne nous affirmant que ce qu'il pouvait nous démontrer et en nous démontrant un fait immense, a pourtant pris sur les opinions de ce siècle une autorité plus grande, et je n'essaierai pas de dire lequel de deux écrivains qui occupent aujourd'hui des places inégales sous ce rapport, prendra un jour la première.

Rien n'approche, il est vrai, de cette puissance de style qui a fait la fortune du *Génie du christianisme*; il n'y a, dans l'ouvrage du *Polythéisme*, ni cette magie de couleur, ni cette audace de création qui ont fait du livre de Châteaubriand le modèle de tant d'autres; il y a pourtant, dans la méditation religieuse de Benjamin Constant, une telle profondeur, son discours a un charme si inimitable, et la portée de chacune de ses paroles est en si

juste proportion avec la portée de chacune de ses pensées, que la raison toujours satisfaite de la doctrine qu'on lui donne et de la liberté qu'on lui laisse; que le goût toujours flatté du plus heureux mélange de finesse, de grâce et de convenance, rendent toujours le même hommage à l'auteur d'un enseignement à la fois si haut et si séduisant. Nous ne parlerons pas ici de cette foule de mots profonds, de remarques ingénieuses et de spirituelles saillies dont le discours de Benjamin Constant est comme parsemé; nous ne parlerons pas même de ces pensées si épigrammatiques, si vraies et si fortes, qui échappent à sa plume féconde et qui resteront d'autant plus dans la langue que l'auteur possède mieux l'art de les adoucir; nous ne parlerons pas de la verve inépuisable de cet esprit d'opposition, qui s'est enchaîné quelquefois sans jamais se laisser vaincre, mais nous rappellerons quelques-unes de ces pages si élégantes et si graves, qui ont fait du livre de Benjamin Constant un monu-

ment de littérature nationale, et nous terminerons ce résumé par un fragment qui est comme la clef de sa vie et de son livre. Ce passage, mieux que tout autre, nous redira tout ce qu'il y avait de puissance d'affection, d'intelligence et de parole dans cette âme si heureusement organisée, et dont le moule s'est brisé sitôt.

Benjamin Constant ne conçoit pas, dit-il, qu'on veuille bannir la religion du cœur humain; il ne peut comprendre l'antipathie qu'elle inspire, les haines qu'elle provoque, et il ajoute :

« Par quel renversement singulier d'idées le recours innocent et naturel d'un être malheureux à des êtres secourables a-t-il quelquefois provoqué la haine, au lieu d'exciter la sympathie qu'il semble appeler?

« Qui oserait, en jetant un regard sur la carrière qui nous est tracée, déclarer ce recours inutile ou superflu? Les causes de nos douleurs sont nombreuses. L'autorité peut nous

poursuivre, le mensonge nous calomnier. Les liens d'une société toute factice nous blessent. La destinée nous frappe dans ce que nous chérissons. La vieillesse s'avance vers nous, époque sombre et solennelle, où les objets s'obscurcissent et semblent se retirer, et où je ne sais quoi de froid et de terne se répand sur tout ce qui nous entoure. Nous cherchons partout des consolations, et presque toutes nos consolations sont religieuses. Lorsque le monde nous abandonne, nous formons une alliance au-delà du monde. Lorsque les hommes nous persécutent, nous nous créons un appel par-delà les hommes. Lorsque nous voyons s'évanouir nos illusions les plus chéries, la justice, la liberté, la patrie, nous nous flattons qu'il existe quelque part un être qui nous saura gré d'avoir été fidèles, malgré notre siècle, à la justice, à la liberté, à la patrie. Quand nous regrettons un objet aimé, nous jetons un pont sur l'abîme et le traversons par la pensée. Enfin, lorsque la vie nous

échappe, nous nous élançons vers une autre vie. Ainsi, la religion est la compagne fidèle, l'ingénieuse et infatigable amie de l'infortuné. Celui qui regarde comme des erreurs toutes ses espérances, devrait, ce me semble, être plus profondément ému que tout autre, de ce concours universel de tous les êtres souffrans, de ces demandes de la douleur, s'élevant vers un ciel d'airain de tous les points de la terre, pour rester sans réponse, et de l'illusion secourable qui nous transmet comme une réponse le bruit confus de tant de prières, répétées au loin dans les airs. »

Est-il, dans notre langue, dans une langue quelconque, je ne dis pas des paroles plus saintement inspirées, mais plus profondément religieuses, plus persuasives et plus douces, et l'auteur de ces paroles n'était-il pas appelé à se faire l'historien de toutes les religions? n'avait-il pas mission en lui-même de suivre, jusque dans la chute de la plus célèbre de toutes les croyances antiques, ce

sentiment de céleste origine qui, au berceau, dans la vie et au-delà de ce monde, est le guide le plus éclairé et le plus fidèle compagnon de l'homme? En nous rendant à cette puissance divine, dont les lumières sont si pures et les consolations sont si nécessaires, n'a-t-il pas bien mérité de l'espèce humaine?

J. MATTER.

LIVRE PREMIER.

DU POLYTHÉISME.

CHAPITRE I.er

De la composition du Polythéisme romain.

Le Polythéisme romain, tel que nous le voyons en vigueur durant les beaux siècles de la liberté et de la gloire de Rome, était le résultat de la combinaison de deux cultes, l'un sacerdotal, l'autre affranchi du pouvoir du sacerdoce: je veux dire, d'une part, de l'ancienne religion de l'Ita... et de l'autre du Polythéisme grec.

Le tableau que nous allons en tracer, achèvera par conséquent de nous donner une connaissance exacte des deux polythéismes que nous avons décrits jusqu'à présent chacun à part. Nous les verrons se rapprocher, se réunir, se confondre, et nous pourrons observer en détail l'... de leurs combinaisons les plus re...

CHAPITRE II.

Des époques de la religion Romaine.

Pour bien juger de la religion romaine, il faut distinguer dans cette religion quatre époques. La première comprend l'intervalle qui s'écoule depuis la fondation de Rome jusqu'à l'établissement de la république (1). La seconde commence à l'expulsion des Tarquins; et finit à la prise de Carthage (2). La troisième s'étend depuis Carthage détruite jusqu'à l'empereur Adrien (3). La quatrième se prolonge jusqu'à la chûte définitive du polythéisme.

Durant la première époque, l'on a vu que la religion romaine n'était point fixée, et que l'esprit sacerdotal des Etrusques luttait contre celui du polythéisme grec. La troisième époque nous montre cette religion déjà ébranlée. Quelques hommes qui, par une erreur commune dans tous les siècles, croyaient pouvoir arrêter

(1) 244 ans.
(2) 363 ans.
(3) 263 ans.

ou faire rétrograder l'opinion, défendaient encore la croyance qui avait été nationale. Mais cette croyance, méprisée des grands, attaquée par les philosophes, négligée du peuple, au milieu des dissensions civiles, avait perdu toute efficacité religieuse. Les empereurs essayèrent bien d'en faire un instrument de leur puissance, en se décorant de toutes les dignités pontificales ; mais comme il arrive toujours, en s'emparant de la religion, ils l'avilirent. Les auteurs qui méritent le plus de confiance sur la religion romaine sont tous, il est vrai, de cette troisième époque; mais ils écrivaient de réminiscence, et en exprimant toujours leurs regrets sur le discrédit de la religion. Dans la quatrième époque, le polythéisme romain s'était éloigné de son caractère primitif et même de ses formes extérieures. Les superstitions égyptiennes et asiatiques s'y étaient mêlées, et avaient prévalu facilement, favorisées qu'elles étaient par le nouveau platonisme, avidement saisies par les prêtres payens qui se flattaient de combattre le christianisme avec ses propres armes, encouragées, enfin, par des despotes assiégés de remords, et adoptées avec empressement par des esclaves poursuivis de craintes.

1..

La seconde époque est donc la seule pendant laquelle la religion romaine ait été véritablement une religion.

L'on voit, par cet exposé, jusqu'à quel point un auteur (1), aux talens duquel nous avons plus d'une fois rendu justice dans cet ouvrage, a méconnu, malgré son beau talent, le polythéisme romain. Cet auteur attribue la corruption romaine sous les empereurs à une religion qui, de fait, avait cessé d'exister sous leur empire. Mais pourquoi rejeter sur une cause étrangère la dégradation et l'infamie que le pouvoir arbitraire traîne toujours après lui? Cet auteur n'a pas réfléchi que si les vices des Divinités, objet des adorations humaines, encourageaient, dans leurs adorateurs, des vices pareils, les Grecs, dont les Dieux étaient beaucoup plus dépravés que ceux de Rome, auraient dû être aussi beaucoup plus dépravés que les romains. Il reconnaît cependant le contraire, et l'histoire le prouve (2). C'est que les Grecs, même après la perte de la liberté,

(1) M. de Châteaubriand.

(2) Athènes corrompue ne fut jamais exécrable. *Hist. Gén.* du Christ. t. 1, p. 376, éd. en 2 vol.

furent toujours loin du centre de l'esclavage, et que s'ils subirent le joug de la tyrannie, ils ne furent pas du moins pervertis par la présence des tyrans.

CHAPITRE III.

Des Poètes Romains.

Une seconde précaution à prendre, pour juger de la religion romaine, c'est de n'en pas juger par les poètes romains, comme on peut juger de la religion grecque par les poètes Grecs. Les poètes romains n'ont écrit, pour la plupart, qu'après la chute de la république, et tous à une époque fort avancée de la civilisation, lorsque la croyance nationale était déjà très-ébranlée.

Properce, cet élégiaque érudit, se plaît à faire allusion aux traditions antiques, mais pour prouver qu'il les connaît, plus que pour les identifier avec ses sentimens ou avec ses idées. Les noms des divinités, leurs attributs, les fables qui les concernent, servent de parure, quelquefois un peu lourde, à ses ou-

vrages; mais le sentiment religieux qui traverse et anime les chants homériques lui demeure étranger.

Horace, qui, pareil à Jean-Baptiste Rousseau, tantôt célèbre d'un ton solennel les louanges des Dieux, tantôt affiche l'incrédulité et se complaît dans l'indécence, Horace, courtisan, philosophe, épicurien, n'a pas plus de rapport avec l'esprit du polythéisme, que ceux de nos poètes modernes qui font intervenir dans leurs compositions les divinités de l'Olympe.

Ovide, flatteur corrompu, proscrit par une cour corrompue, se joue lui-même des fictions qu'il raconte. Virgile seul, par la réserve de son caractère et la gravité de son sujet, pourrait nous faire espérer un tableau fidèle de la religion de son pays. Mais Virgile, qui s'était proposé pour modèle Homère, s'est toujours efforcé de l'imiter. Il a repoussé de ses descriptions les opinions et les mœurs de sa patrie et de son siècle; il a senti que ces mœurs rafinées, que ces opinions abstraites ou vacillantes, ne lui fournissaient rien de poétique, et que pour retrouver des couleurs brillantes, il devait se reporter dans les temps

anciens; là les hommes sont plus forts, les Dieux plus actifs, le merveilleux plus gigantesque, la nature plus animée, tout, en un mot, plus jeune et plus vivant. Le poète romain n'a donc été, dans la mythologie, que le copiste, toujours élégant et harmonieux, quelquefois servile, du poète grec. Ainsi, pour en citer un exemple, Junon, dans l'Énéide, se place sur le mont Albane, comme dans l'Iliade, Jupiter sur le mont Ida, pour contempler de là les camps de deux armées ennemies. Mais cette fiction dans Homère était d'accord avec toutes les idées que les Grecs se formaient des Dieux, de ces êtres dont la vue, comme toutes les autres facultés, était limitée. Chez les Romains, au contraire, les Dieux avaient fait des progrès. Leurs facultés n'étaient plus bornées : ils apercevaient d'un coup-d'œil l'univers entier. L'imitation d'Homère a donc entraîné Virgile à rendre à ses Dieux des imperfections dont le polythéisme romain les affranchissait. Ce polythéisme aurait rejeté tout le caractère de Junon. Le soin que prend ailleurs Virgile d'indiquer le lieu où elle déposait ses armes et remisait son char, rappelle le temps où les divinités étaient exposées à la fatigue et aux in-

firmités des mortels (1), c'est une traduction presque littérale de l'Iliade (2).

Quelquefois, à la vérité, Virgile tombe à son insçu dans des inexactitudes, quand il s'agit du caractère et des attributs des Dieux homériques. Telle est la méprise qu'il commet, lorsqu'il fait appaiser la tempête par Neptune (3). Nous nous permettons d'autant plus volontiers d'expliquer cette méprise, qu'elle est un exemple très-frappant de la manière dont les mythologies se confondent et deviennent de purs instrumens de la fantaisie des poètes.

La mer, dans la mythologie grecque, était personnifiée de trois manières. L'Océan représentait l'eau élémentaire; Nérée et sa famille, la mer calme et profonde; Poséidon ou Neptune, la mer tumultueuse frappant la terre de ses flots. Ce dernier n'est donc jamais que la mer irritée; aussi paraît-il toujours avec un visage terrible, et Virgile lui-même l'appelle

(1) *Hic illius (Junonis) arma, hic currus fuit.* Enéid. I. 16.

(2) *Iliad.* 441.

(3) *Placidum caput extulit undis.* Én. I. 127.

ailleurs le Dieu plus féroce que ses ondes (1). Il le peint toutefois ici élevant au-dessus des vagues sa tête paisible, et cette inexactitude a entraîné dans la même faute Silius Italicus, son servile imitateur. L'erreur de Virgile s'explique de deux manières. Premièrement, à l'époque à laquelle il écrivait, on commençait à modifier, sans y regarder de près, les dogmes mythologiques; et en second lieu le progrès des idées avait fait sentir la convenance de donner une espèce de calme même aux Dieux en courroux, pour ne pas les montrer dégradés par la colère (2).

Il est impossible de traiter une mythologie que l'on étudie pour s'en servir poétiquement, avec le même respect qu'une religion que l'on professe. Le scrupule d'auteur ne remplace pas la ferveur de la foi. De là vient que l'Enéide est beaucoup plus froide que l'Iliade et l'Odyssée. Les fables de Virgile sont à peine de la mythologie, parce qu'elles ne sont plus du tout de la religion.

---

(1) *Suisque immanior undis.* V. Heyne. *Excurs.* V. *ad.* Æneid. 1.

(2) On peut consulter sur ce passage *Home's Elements*

Cependant, nous n'en disconviendrons pas, Virgile, en imitant les fables d'Homère, répand dans ces fables plus d'idées morales que le poète dont il les emprunte (1). L'atmosphère environnante n'est jamais sans quelqu'influence. Mais ces traits fugitifs ne suffisent pas pour former un tableau, et il n'en est pas moins vrai que le poème de Virgile n'offre sous aucun rapport une peinture exacte du Polythéisme romain.

Ce Polythéisme ne se trouve fidèlement représenté que dans les ouvrages historiques et philosophiques de quelques anciens, particulièrement dans ceux de Cicéron, de Tite Live et de Denis d'Halicarnasse. Nous plaçons à regret Denis d'Halicarnasse avec deux hommes qui lui sont fort supérieurs; mais son attention scrupuleuse à rapporter tout ce qu'on avait dit

---

of criticism, où l'auteur anglais fait plusieurs objections contre la description du poète.

(1) *Si genus humanum et mortalia somnitis arma.*
Ai sperate Deos memores fandi atque nefandi
Disc. d'Ion. à Did. Æneid. 1. 541 543.
Di tibi, si qua pios respectant numina, siquid
Usquam justitia est, et mens sibi conscia recti.
Præmia digna ferant.
Disc. d'Énée à Didon. ib. 603-605.

avant lui, bien qu'elle soit souvent fastidieuse et fatigante, le rend, pour tout ce qui concerne les antiquités de Rome, d'une éminente utilité.

—

CHAPITRE IV.

Caractère des Divinités du polythéisme Romain.

Les romains, dit Denis d'Halicarnasse, prennent pour des fables, dans la religion, tout ce qui n'est ni décent ni convenable. Le ciel mutilé par ses enfans, Saturne dévorant les siens, les courses de Cérès, l'enlèvement de Proserpine, les combats, les blessures, les captivités des Dieux, toutes ces choses sont étrangères au Polythéisme Romain. Les fictions de ce genre que nos ancêtres nous ont transmises, et qui contiennent des actions honteuses ou criminelles, Romulus les a regardées comme coupables, et les ayant toutes rejetées, il a engagé ses concitoyens à penser et à parler des Dieux honorablement, sans leur rien attribuer qui ne s'accordât avec leur nature bienheureuse. Aussi tout ce qui concerne le culte se fit-il à Rome

avec plus de circonspection et de piété que chez les Grecs et chez les Barbares (1).

Ce peu de mots donne une idée parfaitement juste de la différence qui distingue le polythéisme romain du polythéisme grec.

Toutes les divinités que nous rencontrons dans la religion romaine, ont quelque fonction nécessaire soit à la préservation, soit à l'amélioration des hommes; on dirait que les Dieux ont abjuré les erreurs d'une jeunesse fougueuse, pour se livrer aux occupations utiles de l'âge mûr. La religion de Rome est l'âge mûr des dieux, comme l'histoire de Rome est la maturité de l'espèce humaine.

Chaque divinité prend une vertu sous sa protection. Jupiter inspire le courage (2), Vénus la fidélité conjugale, et la plus sage des matrones romaines est choisie pour inaugurer son simulacre (3). Neptune préside aux réso-

---

(1) Denis d'Hal. II.

(2) Jupiter *Stator*.

(3) Venus *vesticordia*, *fast.* IV, Plin. VII. 35. Solin. chap. 1. Valer. Max., VIII. 15.

lutions prudentes, (1) Hercule aux inviolables sermens (2).

Les romains en agissent plus librement encore avec les divinités de l'ancien culte italique, comme avec des êtres d'un ordre inférieur, qu'il fallait en entier corriger et refondre pour consentir à les respecter. Ces divinités étrusques sont presque toujours subalternes. Janus, qui, dans la mythologie Toscane, est le plus ancien des Dieux, reconnaît que, dans la mythologie romaine, il est au-dessous de Ju-

---

(1) *Deus Consus*, à cause du conseil donné à Romulus pour l'enlèvement des Sabines. Den. d'Hal. II. 31. Plut. *in Rom.* Un commentateur de cet historien prétend qu'on n'osait divulguer le véritable nom du Dieu nommé *Consus*. Les ambiguités tiennent à ce que les Romains amalgamaient souvent des dieux étrusques et des dieux grecs.

(2) *Deus Sancus*. L'observation précédente se reproduit ici. Varr. *de ling. lat.* *Festus* V. *Sancus*, et *Prop.* IV. 10 attestent que ce dieu *Sancus* était Hercule ; mais Ovide l'appelle un antique Dieu des Sabins. *Fast.* VI, et Den. d'Hal. II. 11, en disant que ce dieu était le même que *Deus Fidius*, ajoute que c'était un dieu du pays.

non (1), bien qu'en même temps, par un effet inévitable du mélange de ces deux mythologies, il soit confondu quelquefois avec Jupiter, et qu'il ait souvent la première part dans les sacrifices (2).

Le dieu Terme, jadis une roche informe, et manifestement une prolongation du culte des pierres, usité chez les Etrusques, et tombé en désuétude chez les Grecs (3), consacre à Rome, tout à la fois la sainteté des limites, les droits de la propriété, et l'accroissement de la république (4). Les voisins réunis couronnent de fleurs leurs bornes communes, tandis que la pierre mystérieuse, qui est plus spécialement l'emblême du dieu national, garantit,

---

(1) *Cum tanto veritas committere numine pugnam.*
Fast. I.°

(2) *Jane, tibi primo thura merumque fero.*
Ib.

(3) *V.* Sur le culte et les fêtes du Dieu Terme les Mém. de l'Ac. des insc. I. 50.

(4) On trouve plusieurs autres vestiges de l'adoration des pierres dans la religion romaine. Pour obtenir du ciel des pluies abondantes, on promenait solennellement à Rome une pierre appelée la pierre manale (*lapidem manalem*). *Festus.*

par son immobilité dans le temple de Jupiter Tarpéïen, l'éternelle durée des succès et des victoires de Rome.

La conformité des opinions, lorsqu'elles tendent à un même but par les mêmes moyens, est une preuve assez forte d'un dessein prémédité. Quand on voit les Romains déclarer sacrilége ou impossible tout mouvement rétrograde du dieu Terme, et adopter de la sorte, à cet égard, le même dogme que les Turcs, relativement à leurs mosquées (1), on est tenté de croire que ces peuples se sont rencontrés dans le désir de transformer en devoir religieux la conservation de leurs conquêtes.

Les Lares et les Pénates, autrefois des fantômes capricieux et malfaisans, sortant des abîmes inconnus pour tourmenter les vivans par leur bizarre malignité, deviennent des génies désintéressés et tutélaires, peut-être les ames des hommes vertueux dans chaque famille, les protecteurs des générations suivantes, l'une des suppositions les plus consolantes qu'on puisse concevoir sur l'autre vie. On en

(1) Sagred, histoire de l'emp. Ottoman. 1. 420.

trouve le germe dans Hésiode : il dit que les hommes de l'âge d'or devinrent, par l'ordre de Jupiter, des dieux ou des démons bienfaisans, habitant la terre, gardiens des mortels, et observateurs invisibles des bonnes et des mauvaises actions. Mais le polythéisme romain rend cette idée plus applicable et plus douce encore.

Ovide assigne aux Lares une autre origine, dont nous ne croyons pas devoir parler (1). C'est visiblement une fable grotesque, inventée dans un siècle incrédule, bien qu'elle fût peut-être dérivée de quelque tradition ancienne, mais qui, telle qu'Ovide nous la présente, a perdu tout sens religieux.

Les divinités qui sont en entier de création romaine, sont pour la plupart des vertus personnifiées; elles ont des autels sous leurs dénominations ordinaires; on rend hommage à la concorde dans un temple bâti par Camille (2), à la piété, à la continence, à la pudeur, au courage, à la bonne foi (3), au patriotisme, sous le nom de fortune publique, et tout à-la fois

(1) *Fast.* II.

(2) Ovid. *Fast.* I. — Plut. *in Camillo.* — Liv. VI.

(3) Den. d'Hal. II. 21.

à la supériorité du talent et à l'union des époux, sous le nom de fortune forte ou virile (1); car les Romains combinèrent ce culte, établi d'abord par Servius Tullius en mémoire de son avénement à la couronne (2), avec celui de Vénus Vesticordia. Ils invoquaient ces deux divinités ensemble, le même jour, implorant celle-ci pour qu'elle ne remplit le cœur des femmes que de passions légitimes, et demandant à l'autre de rendre les femmes toujours agréables à leurs époux.

On ne peut s'empêcher d'être frappé de la multitude de divinités différentes, adorées chez les Romains sous le nom de Fortune (3). Il y avait aussi en Grèce quelques temples à la fortune, mais en beaucoup moins grand nombre.

---

(1) *Fors fortuna* ne veut pas dire le hazard, mais la fortune forte ou prospère. Festus. Donat.

(2) Ovid. Fast. IV. 773. — Varro, de Ling. lat. V. Tit. Liv. X. 40.

(3) *Fortuna virilis, muliebris, publica, privata, obsequens, aurea, mala, equestris, hujus diei, redux*, etc. et à chacune de ces dénominations une solennité particulière était consacrée.

Presque toutes les nations livrées à des passions énergiques penchent vers le fatalisme. Nous en voyons la preuve chez les Arabes et les Scandinaves (1). Ces nations se sentent en quelque sorte entraînées par une impulsion irrésistible, elles se pénètrent de la croyance d'une destinée qui les protége, et cette croyance fortifie la passion dominante qui en a suggéré l'idée.

L'espérance qui, dans un peuple, est une vertu, parce qu'un peuple n'est jamais opprimé ni esclave que quand il le veut, l'espérance avait son temple au milieu de Rome. Il fut trois fois consumé par la foudre, mais les Romains le rebâtirent toujours.

La Grèce nous présente quelques exemples du culte des vertus ou des qualités morales. La Vénus Apostrophia de Thèbes (2) et de Mégare (3) ressemble à quelques égards à Vénus Vesticordia. Pausanias nous parle des autels élevés dans Athènes à la pitié (4), à la vigilance,

(1) Mallet, Introd. 1. 93.
(2) Pausan. IX. 6.
(3) *Ib.* I. 40.
(4) *Ib.* Att. 17.

à la chasteté, à la renommée (1). Corinthe en avait dressé à la nécessité et à la force (2), Sycione (3) et Argos (4) à la persuasion, Olympie à l'occasion et à la concorde (5); mais la plupart des autels consacrés en Grèce à des divinités de ce genre, ne tenaient point aux événemens ni aux doctrines publiques. Ils étaient construits par des individus, pour perpétuer le souvenir de quelqu'incident particulier. Ainsi le père de Pénélope, Icarius, fit, dit-on, bâtir un temple à la pudeur (6), sur le lieu même où sa fille, emmenée par Ulysse, avait baissé modestement son voile en silence, comme rougissant de suivre un homme, bien que cet homme fût son époux.

Il y avait, dans la religion Romaine, une classe de divinités qui existaient à peine dans la religion grecque; je veux parler des Dieux agricoles. Le polythéisme des Romains était

(1) *Id.* Coriath. 4.
(2) *Id. ib.* 7.
(3) *Ib. ib.* 21.
(4) *V.* Meursius.
(5) Pausan., Elid. chap. XIV.
(6) *Ib.* III. 20.

essentiellement lié à l'agriculture ; Romulus avait institué un collège de douze sacrificateurs des champs (1). Les statues de Séja, déesse des semailles, et de Ségéta, déesse des moissons, se voyaient encore dans le grand Cirque du temps de Pline. Les Dieux du premier polythéisme grec étaient presque exclusivement guerriers. Ceux même dont les fonctions ne semblaient pas les appeler aux combats, y étaient entraînés par l'exemple des autres ; rien de plus naturel, puisque l'imagination qui avait créé ces dieux était celle d'un peuple belliqueux et d'une époque uniquement vouée à la guerre chez les Romains. Malgré leur amour pour les conquêtes, la classe agricole prit, dès l'origine, une grande consistance. Or l'agriculture implique beaucoup plus de notions d'utilité, de justice, et de douceur, que la vie militaire. En conséquence, les divinités agricoles des Romains contribuèrent, plus qu'on ne l'a observé jusqu'à présent, à répandre des idées morales dans leur religion.

---

(1) Il se mit lui-même du nombre de ces sacrificateurs, et la tradition rapporte que les autres étaient les onze fils de sa nourrice Acca Laurentia.

CHAPITRE V.

Des Fêtes Romaines.

Toute la mythologie Romaine était non seulement morale, mais historique; chaque temple, chaque statue, chaque fête rappelaient aux Romains quelques dangers dont les Dieux avaient sauvé Rome, quelque calamité qu'ils avaient détournée, quelque victoire qu'on devait à leur vigilante protection.

Les Lucaries représentaient l'asile accordé par Romulus aux fugitifs qui devaient peupler sa ville nouvelle. Les Lémuries ou plutôt les Rémuries étaient une expiation du fratricide commis par le premier Roi. Les Quirinales éternisaient son apothéose. Les danses saliennes remerciaient les Dieux des boucliers célestes jetés à Numa du haut des cieux (1). Le clou sacré, qu'enfonçait dans le mur du temple le plus auguste, le magistrat le plus éminent de la République, était l'hommage d'un siècle policé envers les siècles ses prédécesseurs, envers ces époques obscures, où les lettres et

(1) Fast. III. — Plut. in Numa.

les chiffres n'étaient pas connus (1). Les Consuales renouvelaient la mémoire des refus altiers des Sabins et de l'artifice heureux, suggéré par une divinité bienfaisante, au fondateur de la puissance romaine (2). Les Matronales célébraient la réconciliation des pères et des époux à la voix des épouses et des filles (3). Les Laprotines retraçaient le dévouement des femmes esclaves (4), et la fortune des femmes était une commémoration de l'influence salutaire de la mère de Coriolan (5).

D'anciennes fêtes, qui, en Etrurie, n'avaient dans l'origine qu'un sens astronomique, se rattachaient à l'histoire vraie ou supposée du nouveau peuple qui les recevait. Les Carmentales, emblême du renouvellement de l'année chez les Etrusques, reportaient l'imagination des Romains vers la naissance et les mœurs d'Evandre, ce premier habitant, ce Roi berger

---

(1) Tit. Liv. VII. 3.

(2) Livius, L. 9.

(3) Ovid., Fast. III.

(4) Arnob. III. — Macrob. Satur. L. 2. Plutarch. in Paral.

(5) Val. Max. L. 8. V. 4. Tit. Liv. II. — Den. d'Halyers. VIII. 7. — Plut. in Coriol.

du mont Palatin, quatre siècles avant la fondation, sept avant la liberté, huit avant la gloire de Rome (1). Les Lupercales, dont nous avons parlé ci-dessus, et dont quelques auteurs placent l'institution avant les guerres de Troye (2), se combinaient avec le souvenir de Romulus et de Remus, et retraçaient la louve miraculeuse et les jeux enfantins des deux frères, livrés encore aux occupations et aux plaisirs rustiques (3).

L'on peut remarquer en général, que les Romains trouvaient un grand plaisir à s'entretenir de la petitesse de leur origine. Ils conservaient dans toute leur simplicité primitive les monumens construits dans les premiers siècles. Ils considéraient comme sacré le pont de bois jeté sur le Tibre par Ancus Martius, pour joindre le Janicule à la ville. Ce pont ne pouvait jamais être remplacé par un autre ; il ne pouvait qu'être réparé. Il était défendu d'y employer le fer et le cuivre; on ne pouvait en joindre les parties qu'avec des chevilles de bois.

(1) Ovid. Fast. I.
(2) Den. d'Hal. I. — Fast. XI. III.
(3) Plut. in Romul.

Ce fut de ce pont, dont la réparation était confiée aux prêtres de Rome, que ces prêtres prirent le nom de Pontife, tant était profond le respect qu'il inspirait (1). Les Romains adoraient sous le nom de Véjovis, Jupiter naissant, et le rapprochant de Rome naissante, ils se plaisaient à comparer les progrès du Dieu et de la patrie : le premier, d'abord, un jeune homme désarmé, bientôt le maître de l'Olympe et le dispensateur de la foudre; l'autre, d'abord, la réunion de quelques cabanes dans un petit bois, maintenant la ville immortelle et la dominatrice du monde. L'on pourrait voir encore dans l'adoration de Véjovis, un emblème assez juste de la marche des idées religieuses et de l'amélioration des Dieux. Sous ce nom de Jupiter jeune, les Romains désignaient souvent Jupiter faisant du mal; mais cette inclination malfaisante avait disparu avec la jeunesse, et le Jupiter envieux et malin était devenu le Dieu très-grand et très-bon (1).

---

(1) Plut. in Numâ. — Den. d'Hal. III. 14.

(1) Ovid. Fast. III. — Den. d'Hal. II. Tit. liv. I. 8. — Vitruv. IV. 7. — Un Dieu malfaisant, Aulugelle. V. 12. — Jupiter jeune. Montfauc., ant. expl. I. 39 4.3. —

Les événemens, ou plus positifs ou plus récens, qui, par cela même, semblaient moins propres à revêtir des formes mythologiques, surmontaient à Rome cette difficulté, et s'intercalaient également dans la religion. Ainsi, Junon Sospita ou préservatrice, avait accordé aux Romains une victoire éclatante sur les Gaulois. Jupiter Stator avait arrêté leur fuite. (1). Jupiter Pistor leur avait inspiré durant le siége le courage de tromper leurs ennemis, en jetant du pain, malgré la disette, du haut des murailles (2). Castor et Pollux avaient combattu pour eux (3) : et bien plus tard encore, l'informe et mystérieuse Cybèle les avait sauvés d'Annibal (4).

Dans le dernier siècle de la République, le sénat voulut décréter que le jour de l'assassinat de César serait une fête religieuse, comme

---

Le Jupiter Axur ou sans barbe, des Grecs. — Winkel. — Fête de Véjovis, celle du soleil au solstice du printemps commençant à grandir.

(1) Fast. VI.

(2) Fast. VI. Tit. Liv. V. 48.

(3) Tit. Liv. II. 40. — Den. d'Hal. VI. 14.

(4) Tit. Liv. XXIX. 11. — Ov. Fast. IV.

celui de la fondation de Rome (1). Vaine imitation des siècles passés, ni la religion ni la liberté n'existaient plus, et des incrédules commandaient à des esclaves de remercier d'un bien dont ils méconnaissaient la valeur, des Dieux dont ils niaient l'existence.

Ici se renouvelle, pour la politique et pour l'histoire, une observation que nous avons déjà faite relativement à la morale. Les Romains exigeaient de tous les Dieux qu'ils adoptaient des différens peuples, comme le prix, pour ainsi dire, de la naturalisation qu'ils leur accordaient, une intervention active en faveur de leur prospérité et de leur puissance.

Les Grecs, dans leur mythologie flexible et fertile en fables, s'efforçaient aussi d'intéresser les Dieux dans leurs événemens nationaux. Diane Astratée et Apollon Amazonius étaient adorés à Pyntrique (2), ville de la Laconie, parce qu'ils avaient empêché les Amazones de s'avancer contre cette ville (3). Les filles de

(1) Appian, de Bello civili, II.

(2) Ville de la Laconie.

(3) Paus. Lacon.

Nérée étaient en honneur à Cardamyle (1), parce qu'elles y avaient paru pour voir passer Pyrrhus, qui allait à Sparte, épouser Hermione (2). Le dieu Pan s'était armé pour les Athéniens à Marathon (3), Neptune pour les Mantinéens à la seconde bataille de Mantinée (4). Les Dieux avaient combattu pour Athènes près de Salamine. L'armée des Gaulois avait été mise en déroute à Delphes par Apollon et les génies protecteurs du temple. Diane avait égaré les Perses, pour les livrer sans défense aux citoyens de Mégare. De là l'autel de Diane tutélaire (5). Hercule avait défendu les Thébains contre les habitans d'Orchomène (6). Mercure, à la tête des jeunes gens de Tanagre, avait repoussé les Erétriens. Bacchus, pour sauver des captifs de Thèbes, saisis par les Thraces, avait endormi ces barbares (7). De là les temples d'Hercule Hippodète, de Bacchus et de Mercure.

(1) Autre ville de Laconie.
(2) Paus. Arcad. 10.
(3) *Id. ib. ib.*
(4) *Ib.* Att. 40.
(5) *Id. ib.*
(6) *Id.* Bœot. 26.
(7) Paus. Bœot. 22.

Mais en Grèce, les traditions de chaque ville, disputées par les autres, ne pouvaient jamais devenir partie de la religion nationale. Ces traditions n'avaient donc qu'une influence très-peu étendue, fort passagère, et toujours contestée. Brasus se vantait d'avoir tiré son nom de ce que Bacchus et Sémélé sa mère y avaient été poussés par les flots (1). Mais cette prétention d'une seule ville grecque était contredite par la Grèce entière. Les détails de Pausanias sur les monumens des diverses bourgades de l'Attique, de la Béotie et de l'Elide démontrent clairement que les fictions demi-historiques et demi-religieuses qui avaient donné lieu à ces monumens ne composaient point un système; telle peuplade adorait comme une divinité du premier rang un Dieu subalterne chez d'autres peuplades (2); telle cité rapportait, comme une preuve de la protection céleste, un fait que la cité voisine révoquait en doute ou représentait comme l'effet du hasard. Cela tenait à la division de la Grèce en petits états, tandis qu'à Rome il y avait un centre.

(1) *Ib. ib.* 16.

(2) A Céphale les dioscures étaient mis au nombre des grands Dieux.

CHAPITRE VI.

Continuation du même sujet.

Deux fêtes dans l'année immortalisaient chez les Romains la destruction de la tyrannie. Dans toutes les deux, la fuite précipitée du Roi des sacrifices retraçait au peuple républicain la fuite des Rois qu'il avait chassés (1). Ce Roi des sacrifices ne pouvait occuper aucune charge militaire ou civile ; il ne pouvait être condamné à mort pour aucune cause (2). Ce privilége rappelle celui que les Bramines réclament aux Indes. Il tenait peut-être à l'origine étrusque du sacerdoce romain.

Trois jours étaient consacrés à célébrer l'alliance de tous les peuples Latins, cette première base de la grandeur Romaine (3). On y adorait Jupiter sous le nom de Latialis (4).

La fête d'Anna Perenna avait un triple

(1) Den. d'Hal. V. 1.
(2) Serv., ad. Æneid. VII.
(3) Den. d'Hal. VI. 2.
(4) *Ib.* IV. 11.

sens. C'était d'abord une fête astronomique, celle du renouvellement de l'année, et comme telle, il est probable qu'elle était un héritage de l'ancien culte du Latium. Les Romains lui donnèrent ensuite une signification historique, en la combinant avec la fête de la bienfaisance, et en désignant sous le nom d'Anna Perenna la vieille femme qui avait nourri les plébéiens, durant leur retraite sur le Mont Sacré. Plus tard, lorsque la religion, se dénaturant, devint un objet d'amusement arbitraire, les poètes préférèrent une tradition plus mythologique et firent d'Anna la sœur de Didon. Cette dernière tradition est clairement d'une date postérieure aux deux premières ; elle convient à une religion qui tombe et dont on se joue, bien plus qu'à la religion grave et solennelle des romains ; tout ce que dit Ovide de la gaîté d'Anna, est l'invention d'un poète qui s'amuse à réunir et à diversifier des fables auxquelles on ne croit plus.

A l'une des solemnités de la fortune forte ou virile, on avait conservé l'usage de rendre hommage, par une juste exception, à la mémoire de Servius-Tullius, de ce roi populaire qui avait médité sur le trône l'établissement de

la république (1). Mais on avait fait servir avec adresse la fête même d'un roi à renouveller dans les âmes romaines la haine de la royauté. La statue de Servius Tullius, victime de l'impiété filiale, paraissait voilée au milieu du temple; elle s'était voilée, disait-on, parce qu'un jour, l'horrible Tullie avait osé se présenter devant elle, et du fond des abîmes une voix s'était écriée : Cachez le visage du père à la fille maudite qui a foulé le corps paternel. Ainsi, chaque année, l'épouse de Tarquin se voyait frapée d'anathême, et les Romains apprenaient de la sorte, dans les cérémonies de leur culte, à connaître l'histoire de leur patrie, et à chérir ses institutions.

—

CHAPITRE VII.

Du sacerdoce chez les Romains.

Il est facile de prévoir, d'après la composition du polythéisme romain, que l'organisation du sacerdoce dût être différente à Rome

(1) Den. d'Hal., IV, 6-9. Tit. Liv. I, 48.

de ce qu'elle était en Grèce. Les Romains tirant leur origine d'un peuple soumis à des corporations sacerdotales, pareilles sous plusieurs rapports, à celles des Brames, des Druides ou des prêtres de l'Égypte, conservèrent beaucoup de vestiges de cette hiérarchie consacrée.

Il se pourrait même qu'il y eût eu chez eux des traces de la division en castes, division qu'il ne serait pas surprenant de retrouver en Etrurie, puisque les Etrusques avaient emprunté plusieurs choses des Égyptiens. La différence entre les patriciens et les plébéiens, l'opinion qui déclarait ces derniers incapables de prendre les auspices, c'est-à-dire de vaquer aux cérémonies religieuses, les obstacles opposés par les lois à toute alliance entre ces deux ordres, rappellent à beaucoup d'égards cette institution; il suffit, pour s'en convaincre, de lire attentivement dans Tite-Live (1), les harangues des tribuns et des consuls, sur la proposition de permettre les mariages inégaux. La crainte que les patriciens témoignent du mélange des deux races, l'horreur qu'ils

(1) Tit. Liv. IV. 2-5.

manifestait à la seule pensée que les Plébéiens interviendraient dans les pratiques du culte; les châtimens dont ils prétendent que cette profanation serait infailliblement suivie; tous ces raisonnemens n'auraient pu être allégués avec tant d'audace, si le principe qui les appuie n'eût reposé sur l'assentiment du peuple même. Le sénat ne perd aucune occasion de faire revivre des scrupules dont l'amour de l'égalité n'avait triomphé qu'imparfaitement; et la défaite des armées, et les ravages de la peste, sont également attribués à des plébéiens tribuns militaires, qui rendaient sacrilèges les rites qu'ils dirigeaient (1).

Nous laissons, au reste, de côté cette question, sur laquelle il est difficile de prononcer positivement, et nous nous bornons aux faits constatés. Romulus appela dans la ville nouvelle des prêtres ou devins Toscans; Numa transporta, de ces mains étrangères dans celles des citoyens Romains les plus distingués, la plupart des fonctions sacrées, l'augurat, par

(1) *Indignum diis visum honores vulgari discrimina que gentium confundi.* Tit. Liv. V. 4.

exemple, qui conférait les droits les plus étendus. Il ne resta que les Aruspices qui pussent être des étrangers, mais précisément parceque les Aruspices ne formaient pas un ordre régulier, et ne participaient que très-faiblement à la considération du sacerdoce.

Le sacerdoce, à Rome, fut donc un corps, dont les membres étaient divisés en plusieurs classes, et distingués par des appellations différentes (1). Romulus voulut que leurs attributions ne pussent être, ni l'objet d'un trafic, ni tirées au sort, mais qu'elles fussent inamovibles, et il remit l'élection de ceux qui devaient en être investis, aux Curies dont le choix était confirmé par les augures (2). L'ordre entier du sacerdoce était réuni sous un seul chef, dont il reconnaissait la juridiction.

Il y avait, de plus, deux collèges de prêtres: celui des pontifes était le premier, celui des augures le second.

Les pontifes avaient des prérogatives qui se rapprochaient de celles dont jouissaient les cor-

(1) Les Saliens, les Curions, les Féciaux, les Flamines, les Vestales, etc.

(2) Den. d'Hal. II. 7.

porations sacerdotales chez les peuples soumis à ces corporations. Ils jugeaient tous les différends des particuliers, des magistrats et des ministres des Dieux. Ils veillaient sur la conduite de ces derniers ; ils faisaient des lois sur les cérémonies qui n'étaient ni écrites ni passées en usage, et décidaient de celles qui méritaient d'être pratiquées (1). Ils avaient profité de toutes les circonstances, pour donner plus d'extension à ce privilège. Après l'incendie de Rome par les Gaulois, ils s'opposèrent à ce qu'on recueillît les traditions et à ce qu'on rétablît les livres qui concernaient la religion, afin de l'avoir plus entièrement dans leur dépendance. Ils avaient l'inspection sur toutes les dignités civiles qui donnaient le droit de remplir quelques fonctions du culte ou d'immoler les victimes.

Ils prononçaient sur la légitimité des adoptions et des testamens, sous le prétexte qu'en confondant les familles, on pouvait porter atteinte aux sacrifices privés attachés à chacune d'elles.

Ils étaient chargés de la purification de la

(1) Den. d'Hal. II. 7.

cité. Ils punissaient la désobéissance à leurs ordres.

Ils n'étaient soumis à aucun tribunal, à aucune peine; ils ne répondaient de leurs actions, ni au sénat, ni au peuple, et se recomplettaient par leur propre choix (1).

Il se pourrait que Denys d'Halicarnasse, de qui nous empruntons cette énumération des privilèges des pontifes, en eût exagéré quelques-uns. C'était un homme religieux, qui écrivait dans un temps où la religion était déjà décréditée, et il est naturel à un homme de ce caractère, dans cette situation, d'exagérer le respect qu'on ressentait autrefois, pour reprocher indirectement à ses contemporains le peu de respect qu'ils ressentent.

Mais ce qu'il dit suffit pour démontrer la grande autorité des pontifes. Celle des augures ne lui était pas inférieure; rien ne se faisait sans leur avis, nous dit Tite-Live, ni dans la paix, ni dans la guerre, ni dans l'assemblée du peuple, ni dans les armées. Ils annullaient l'élection des magistrats, des dictateurs, des

(1) Den. d'Hal. II. 26. V. II.

consuls (1)? Ils ne pouvaient pas eux-mêmes être destitués ; la loi défendait d'admettre dans leur collège un citoyen soupçonné d'être l'ennemi d'un seul de ses membres (2). Jusqu'à l'an 649 de Rome, ils se recrutèrent par leur propre choix. Cette attribution leur fut enlevée un instant à cette époque ; mais Sylla, qui travaillait à rétablir toutes les institutions antiques, la leur rendit sous sa dictature. Si elle leur fut ôtée de nouveau par Labienus, pour plaire à César qui faisait le démagogue, et si depuis cet usurpateur les empereurs se l'arrogèrent, c'est qu'il n'y avait plus à Rome que des apparences d'institutions religieuses, et que ces apparences, après avoir été des moyens de faction, étaient devenues des moyens de tyrannie. Le despotisme non-seulement proscrit la vérité, mais il avilit même les erreurs, parce que tout doit être vil pour servir d'instrument au despotisme.

Le sacerdoce romain, du temps de la république, fut donc très-différent du sacerdoce

(1) Tit. Liv. I. 36.

(2) Cicer. Ad famil. III. 10. ad. App. Pulch.

grec. Les Grecs avaient des familles sacerdotales : les Romains eurent des corporations de prêtres.

Il y avait bien à Rome, et nous l'avons dit ailleurs, deux familles consacrées héréditairement au culte d'Hercule ; mais elles n'avaient aucune influence, et de plus, elles étaient d'institution grecque et pour une divinité de cette contrée (1).

Il y avait aussi des sacrifices qui devaient être offerts par certaines familles (2), et l'on ne leur permettait de les célébrer qu'en présence d'un prêtre, afin d'être assuré que ce culte privé n'était pas contraire au culte public. (*Cicer. de legib.* II. 12). Mais ces sacrifices leur étaient particuliers, et elles n'en ressemblaient pas davantage aux familles sacerdotales de Grèce. Ces dernières étaient une création du temps et de l'habitude. Les cor-

(1) Les Pinariens et les Potitiens : deux membres de la famille des Pinariens furent élevés au consulat. Pub. Pinarius Rufus, l'an de Rome 265, et Luc. Pinarius, l'an 282. Den. d'Hal. VIII. I. IX. 10.

(2) Den. d'Hal. XI. 2.

portions romaines étaient une institution du législateur.

Quelques écrivains ont méconnu cette vérité, parce que les dignités religieuses étaient souvent chez les Romains combinées avec les dignités politiques, et qu'il n'y avait pas, comme dans le christianisme, une puissance spirituelle, indépendante de l'État. Mais de ce que les premiers citoyens de Rome briguaient l'avantage d'être prêtres, l'on ne peut pas en conclure que la prêtrise n'eût point une existence consolidée. Ce fait même me paraît une démonstration du contraire. En Grèce, ce n'était point comme prêtres que les rois et les guerriers officiaient devant les autels ; à Rome le monopole religieux était garanti par des décrets nombreux et sévères, et nul ne pouvait intervenir dans les cérémonies du culte sans une consécration regulière.

Aussi l'exclusion des Dieux étrangers, essayée fréquemment, mais sans succès, par le sacerdoce en Grèce, réussit beaucoup mieux au sacerdoce romain ; dès le temps de Romulus, leur admission fut interdite, et toutes les lois postérieures confirmèrent cette interdiction. Quand les Romains recevaient des

divinités c'était avec le consentement du magistrat, et en naturalisant, pour ainsi dire, ces divinités.

Cependant, malgré l'accroissement du pouvoir sacerdotal à Rome, le sacerdoce n'y conquit jamais une autorité illimitée. En formant une corporation, il fut toujours subordonné à l'état. Les grandes charges de la religion étaient occupées d'ordinaire par des hommes revêtus des premières fonctions civiles; et lorsqu'elles en étaient séparées, ce qui arrivait rarement, des précautions prudentes restreignaient l'ascendant de ceux qui les exerçaient. Ainsi, quand les consuls étaient augures, cette dignité leur donnait plus de pouvoir que n'en auraient eu des augures qui n'auraient pas été consuls. On en appelait de la décision du collége des Pontifes au peuple assemblé (1). L'histoire est remplie de ces appels (2). Les livres sybillins ne pouvaient être consultés par les prêtres qui en avaient la garde, sans l'autorisation d'un senatus-consulte (3). Le

(1) Bos. de Pont. maxim. I. ch. 15.

(2) Tit. Liv., XL. 42. — Ascon. Pedian. 198.

(3) Tit. Liv., I. 13, etc. *Passim.* Cicer., *de div.* II. 54.

Sénat leur donnait des adjoints pour cette consultation (1), et il pouvait défendre aux augures d'observer les signes du Ciel (2).

Ainsi, les Romains ne furent jamais asservis au sacerdoce comme tant d'autres peuples le furent, et comme l'avaient été leurs ancêtres. Le sacerdoce exista majestueux et puissant à Rome, mais puissant et majestueux pour le salut de l'état.

—

CHAPITRE VIII.

Différence de rang occupé par la morale dans le polythéisme des Grecs et dans celui des Romains.

D'après ces détails, que nous pourrions multiplier jusqu'à l'infini, on doit reconnaître, dans le polythéisme romain, l'amalgame complet de la religion, de la politique et de la morale, l'une dans l'autre, et formant un ensemble régulier. En Grèce, c'était l'imagina-

(1) Den. d'Hal., IV. 155.
(2) Cicer., pro Sext. §. 61.

tion, à Rome c'était la politique qui élevait des temples. La morale ne fut pas simplement comme en Grèce, une partie de la religion; elle en fut la partie dominante et le but avoué.

Il restait encore en Grèce beaucoup de fables sans moralité. Celles de ces fables que Rome adopta subirent une révolution opposée à celle qu'avaient subie les fables égyptiennes, transplantées dans le polythéisme primitif des Grecs. A la plupart de ces dernières était attaché un sens mystique. Les Grecs rejettèrent ce sens mystique et ne conservèrent que les fables. Les Romains, au contraire, ajoutèrent un sens moral à plusieurs fables grecques, puis firent de ces fables l'accessoire, et de la morale le principal. La morale ne se compose donc plus dans la religion romaine des conjectures vagues et isolées du désir et de la passion. Elle n'est plus l'expression hasardée d'une opinion individuelle qui prête aux Dieux une intervention momentanée. C'est un système complet, dont les parties se combinent, et dont les lacunes sont dérobées aux regards avec adresse. Au lieu de dire comme les Grecs : les Dieux nous doivent leur secours, en paiement de nos sacrifices, Posthumius sur le

point de livrer bataille, dit à ses troupes : les Dieux nous doivent leurs secours, parce que notre cause est juste (1).

Une autre observation se présente. Toutes les fables romaines, même celles qui se rapportent à des événemens nationaux, ont un sens astronomique (2). C'est que la religion romaine s'était formée en grande partie des débris d'une religion sacerdotale, c'est-à-dire, astronomique : et, il arrive, pour le double sens des fables à Rome, ce qui était arrivé en Egypte, avec cette différence, qu'en Egypte, où le peuple était tenu dans l'abrutissement par le sacerdoce, ce double sens était d'une part l'astronomie, et de l'autre le fétichisme, au lieu qu'à Rome, où le peuple était tout rempli de souvenirs patriotiques, le double sens était d'une part l'astronomie et de l'autre l'histoire.

En se combinant avec la morale, la religion contracte nécessairement un degré additionnel de sévérité. Celle des Romains était infiniment

(1) Den. d'Hal. VI. 11.

(2) Nous avons parlé des cultes de Janus, de Carmente, de Véjovis, d'Anna Perenna, etc.

plus sérieuse que celle des Grecs; l'un des préceptes des oracles sybillins était de mêler la gaîté aux cérémonies les plus solennelles. Mais ce précepte même démontre que la religion n'était pas gaie. Une pareille injonction aurait été superflue en Grèce. Aussi les législateurs grecs se fiant à la tendance naturelle de leur religion, n'en bannissaient-ils ni les cris, ni les gémissemens, ni les démonstrations de douleur, bien assurés que cette douleur serait passagère, tandis qu'à Rome toutes ces choses étaient interdites (1). La politique des Romains ne permettait point à la religion de devenir tout-à-fait lugubre; elle la voulait imposante et grave, plutôt que triste. Empruntant indifféremment des rites toscans et des fables grecques, elle corrigeait dans celles-ci ce qu'elle y trouvait de trop peu moral, et dans les autres ce qui s'y rencontrait de trop mélancolique. Nous en avons des preuves visibles dans les urnes mortuaires des deux peuples (2).

(1) Les cris et les gémissemens usités en Grèce dans les fêtes de Cérès, en étaient bannis à Rome. Les Romains les défendaient aussi dans la célébrations de mystères. S.te-Croix, p. 404.

(2) Njetsch. II. 603.

Celles des Romains sont décorées d'images riantes et douces, celle des Etrusques de génies funèbres, ou irrités, qui semblent menacer encore ceux dont les urnes renferment les cendres (1).

La même politique s'efforçait de calmer les terreurs que la perspective de la mort répand toujours dans l'ame des peuples. Mille choses que l'imagination seule avait rendues coutumières en Grèce, étaient à Rome d'institution. Tous les ans: le 9 mai, quelques fèves noires que chaque citoyen jetait derrière lui, comme à la dérobée, la nuit, en silence, pieds nus, et prononçant des paroles mystérieuses, appaisaient le courroux des mânes, et trois fois dans l'année (2) l'ouverture du monde souterrain était un hommage public rendu à la puissance des dieux infernaux (3). Pendant ces trois jours, toutes les affaires étaient suspendues;

(1) Fest. V. Macrob. Saturn. l. 19.

(2) Le 24 août, le 4 octobre, le 8 novembre.

(3) *Mundus patens.* Dans cette expression il n'est pas bien sûr que le mot *mundus* signifie le monde. Festus dit que c'était un endroit mystérieux consacré aux dieux infernaux. *Festus* V. Mundus.

On évitait de livrer bataille, on interrompait tout enrôlement, aucun vaisseau ne mettait à la voile, aucun mariage ne se pouvait célébrer (1); les barrières qui nous séparent des ombres, avaient disparu (2). L'on n'osait traiter aucun des intérêts de la vie, mais cette cérémonie superstitieuse était un moyen de rassurer la superstition. Ces respects, rendus aux dieux malfaisans pendant trois jours, garantissaient de leur influence pour le reste de l'année : et la communication entre les vivans et les morts se refermait, à la grande satisfaction des premiers.

Nous ajouterons que cette fête des morts se combinait avec celle de la réconciliation ou des charisties : et quoi de plus propre, en effet, à disposer des êtres d'un jour au pardon des offenses, à l'oubli des intérêts fugitifs, que l'image de cette briéveté de la vie, entraînant tout dans son cours rapide, et couvrant d'une nuit égale toutes les causes de discorde, tous

---

(1) Ovid., Fast. II.

(2) *Nunc animæ tenues et corpora functa sepulchris*
Errant : Nunc posito pascitur umbra cibo. Ib. ib.

les sujets de lutte, les rivalités, les haines et jusqu'aux succès.

CHAPITRE IX.

Vestiges d'opinions antérieures et grossières, dans le polythéisme Romain.

Nous ne disconviendrons pas que, malgré la révolution morale qui s'opéra dans le polythéisme chez les Romains, plusieurs traces d'opinions grossières et désavantageuses aux Dieux, ne puissent encore y être remarquées. Les religions ne se modifiant que d'une manière graduelle, il reste toujours, dans les époques les plus éclairées, des vestiges confus d'époques antérieures, que l'on oublie ou qu'on néglige de concilier, et qui semblent alors contredire l'état nouveau de la religion.

Les Dieux de Rome, bien que très-perfectionnés, n'étaient pas exempts d'envie. Camille chercha vainement à les désarmer, après la prise de Veyes. Vainement, levant les yeux et les mains au ciel, il leur demanda, si ses succès et ceux du peuple Romain leur paraissaient trop considérables, et les pria de modérer

l'effet de leur jalousie, et de ne faire, soit à la république, soit au général qui avait vaincu pour elle, que le moins de mal qu'il leur serait possible (1). Plusieurs des divinités Romaines, protectrices jadis de nations ennemies, avaient trahi ces nations trop confiantes, pour obtenir des vainqueurs de plus riches offrandes et des temples plus splendides. Les Romains avaient même une formule légale et solennelle, pour séduire les Dieux des villes assiégées (2). Mais comme l'iniquité, lors même qu'on en profite, excite la défiance contre ses auteurs, les Dieux ainsi gagnés, étaient soupçonnés de pouvoir se laisser gagner par d'autres (3). On prenait des précautions contre ce danger.

---

(1) Tit. Liv. V. 21. — Plut. in Camil., Valèr. Max. I. 5.

(2) Macrobe nous transmet cette formule. *Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginensis est in tutelâ, te que maxime ille qui urbis hujus populique tutelam recepisti, precor, veneror que, veniamque a vobis peto, ut vos populum civitatemque carthaginiensem deseratis, loca, templa, sacra, urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis.* Sat. III. 9.

(3) Macrob. *ib.*

Pour épargner à la Divinité tutélaire de Rome une tentation qu'elle n'était pas assurée de vaincre, on faisait de son nom un mystère religieux (1) ; le divulguer eut été compromettre la sûreté publique, et Soranus qui osa le révéler fut puni de mort (2). Cette sévérité mérite d'autant plus notre attention, qu'elle eut lieu dans le septième siècle de Rome, c'est-à-dire à une époque où le polythéisme penchait déjà vers son déclin.

Il n'est pas inutile d'observer l'adresse avec laquelle le sacerdoce profite de toutes les opinions ; de ce que les peuples croyaient leurs dieux susceptibles de se laisser séduire, les prêtres conclurent qu'il fallait tenir les noms de ces dieux cachés, et ces noms devinrent ainsi une propriété sacerdotale.

Les Romains parlaient quelquefois à leurs divinités un langage semblable à celui que les Sauvages adressent à leurs fétiches. « Jupiter, disaient-ils, je te prie, en déposant ce gâ-

(1) Plin. XXVIII. 2. — *Id.* III. 5. — Plut. quæst., Rom., et Festus *V°.* Peregrina.

(2) Bayle art. Soranus, Solin. ch. I. — Serv. in Georg. I. 499. — *Vid.* in Aug. Civ. Dei. VII. 9.

teau sur ton autel, de m'être favorable et à ma famille, je te prie, Janus, de m'accorder ta protection, en acceptant le vin que je t'offre. » Ils se défiaient même tellement de l'avidité de ces auxiliaires surnaturels, qu'ils désignaient avec soin l'offrande qu'ils voulaient leur faire, de peur que tous les objets de même genre ne fussent réclamés, à la faveur de quelqu'équivoque, par la divinité rapace, comme lui étant consacrés.

Enfin, tout en regardant leurs dieux comme amis de la morale, les Romains réclamaient pourtant leur secours lorsque la morale n'était pas de leur côté. Quand les citoyens mettent l'intérêt de la cité au-dessus, non-seulement de leur intérêt particulier, mais de celui de la justice, les dieux doivent penser de même. Ceux des Romains veillaient au bon ordre intérieur du peuple qui les adorait. Ils punissaient les délits privés qui auraient pu troubler sa tranquillité; mais sévères pour les individus, ils étaient indulgens pour la nation en masse. C'est un reste de fétichisme, les dieux ne servent que ceux qui les payent; et ceux de Rome n'étaient pas encore les dieux de l'univers, ils n'étaient que de grandes di-

virités nationales. On reconnaît là une des idées fondamentales des peuplades fétichistes; ces peuplades croyent pouvoir se parjurer impunément vis-à-vis des étrangers, parce que, disent-elles, leurs fétiches n'embrasseront pas le parti de ceux-ci contre leurs adorateurs. (*Cavazzi, relat. histor. de l'Éthiop. Occident.* t. 304.)

CHAPITRE X.

Résultat.

Malgré ces taches légères et inévitables, le polythéisme romain peut être considéré comme le polythéisme porté à son plus haut point de perfection. C'est de toutes les religions qui ont pris pour base la pluralité des Dieux, celle qui a tiré de cette croyance le plus de moyens d'influer utilement sur l'esprit, les mœurs et les passions de ses adhérens.

Etroitement liée à l'état, elle servait à la fois et d'appui à la morale et de garantie à la constitution politique. Elle gravait profondément dans les ames la sainteté du serment. On sait

comment Polybe oppose le scrupule avec lequel les Romains gardaient la foi promise, à l'infidélité et aux nombreux parjures des Grecs (1).

Tous les historiens romains sont remplis de faits qui prouvent l'influence de leur culte, même au milieu des troubles civils. Lorsque Camille veut empêcher ses concitoyens de quitter Rome, pour s'établir à Veïès, après l'expulsion des Gaulois, c'est à leur sentiment religieux qu'il s'adresse, et chaque phrase de sa harangue atteste l'union intime de ce sentiment avec tous les souvenirs, toutes les institutions, toutes les habitudes (2). Lorsqu'un étranger, devenu maître de la capitale pendant les guerres civiles, promet aux esclaves la liberté, aux pauvres les richesses, aux débiteurs l'abolition des dettes, aux Plébéïens la destruction de l'ordre privilégié, tous regardant ses propositions comme sacrilèges, les repoussent avec horreur (3). Au milieu des dissentions acharnées que causait toujours la proposition

(1) Den. d'Hal. II. 4.
(2) Tit. Liv., V. 51-54.
(3) Den. d'Hal. X. 3.

de la loi agraire, les jeunes patriciens veulent interrompre les délibérations du peuple, ils se rendent en foule sur la place publique, dispersent les votans, renversent les urnes destinées à recueillir les suffrages ; mais à l'apparition des Tribuns, personnes sacrées, cette jeunesse fougueuse recule avec respect, et leurs rangs s'ouvrent pour leur faire place.

Ainsi, le polythéisme romain protégeait, de sa puissance invisible et mystérieuse, des institutions qui n'étaient pas sans doute parfaites, mais qui certes obtiendront notre respect, si nous réfléchissons qu'un grand peuple leur a dû six siècles de liberté.

D'autres polythéismes, celui des Egyptiens, par exemple, ont pu exercer une influence plus illimitée encore. Mais ils devaient au climat une grande partie de leur ascendant, et l'on ne peut juger, d'après ces religions, le polythéisme laissé à ses propres forces, au lieu que la religion romaine nous présente, dans toute sa pureté, le résultat de cette croyance élaborée par l'esprit humain, et portée au plus haut degré de régularité et de perfection dont elle soit susceptible.

LIVRE II.

CONSIDÉRATIONS ULTÉRIEURES SUR LES RAPPORTS DU POLYTHÉISME AVEC LA MORALE.

CHAPITRE I.

Objet de ce livre.

Le polythéisme romain étant celui dans lequel la morale est le plus intimément unie à la religion, nous pensons que c'est à la suite du tableau que nous en avons offert, que des considérations générales sur les rapports de la religion, et surtout du polythéisme avec la morale, seront le plus convenablement placées. Nous allons, en conséquence, examiner, premièrement, quels sont ces rapports, en général, dans le polythéisme, et secondement, comment ils diffèrent dans les deux genres de polythéisme que nous avons toujours pris soin de distinguer l'un de l'autre.

CHAPITRE II.

De l'influence morale du polythéisme en général, comparée à celle du théisme.

« La religion payenne, dit M. de Montesquieu, ne défendait que quelques crimes grossiers ; arrêtait la main et abandonnait le cœur. La religion chrétienne enveloppe toutes les passions ; n'est pas plus jalouse des actions que des désirs et des pensées ; ne nous tient point attachés par quelques chaînes, mais par un nombre innombrable de fils ; laisse derrière elle la justice humaine, et commence une autre justice (1). »

Cette assertion n'est pas complètement exacte. Lorsque le polythéisme est parvenu à un certain point de perfection, il embrasse les mouvemens du cœur aussi bien que les actions extérieures. Nous en avons eu la démonstration dans plusieurs récits d'Hérodote, où les Dieux punissent l'intention aussi sévèrement qu'ils auraient puni le crime, et nous en trouverions des preuves non moins évidentes, dans

(1) Esprit des lois, XXIV, 13.

les assertions des poètes Romains, notamment de Juvénal, bien que de son temps le polythéisme penchât déjà vers sa décadence.

Il est certain, toutefois, que la morale du polythéisme doit être toujours moins subtile et moins scrupuleuse que celle du théisme. Chaque pensée de l'homme, dans cette dernière croyance, est un rapport de lui à son Dieu. Les divinités de l'Olympe, ayant à soigner leurs propres destinées, s'occupent beaucoup moins de ce qui concerne des êtres d'une autre espèce.

Ils veulent que la société qui leur est soumise soit bien ordonnée. Ils exigent l'accomplissement des devoirs sur lesquels elle repose. Ils châtient les crimes qui la troubleraient : mais distraits qu'ils sont par leurs intérêts particuliers, ils ne sauraient exercer une surveillance détaillée, et mille nuances délicates leur échappent. Les intentions, les faiblesses du cœur, ou ses sacrifices, les vœux secrets, les impressions passagères, le fonds des pensées, les intéressent faiblement.

CHAPITRE III.

De la manière dont il faut juger les rapports des deux espèces de polythéisme avec la morale.

Si l'on supposait que les rapports des religions avec la morale dépendent de leur partie fabuleuse ou historique, de leurs préceptes directs, ou du caractère qu'elles prêtent à leurs Dieux, on serait tenté de croire que ces rapports doivent être les mêmes dans le polythéisme sacerdotal et dans celui dans lequel les prêtres n'exercent qu'une influence très-limitée.

Dans toutes les religions, les préceptes moraux sont à peu-près les mêmes. On a vu que le caractère des Dieux n'était guère différent, dans les deux espèces de polythéisme : et quant aux fables, il en est une foule qui se retrouvent, avec quelques modifications, dans la mythologie grecque, et sur les bords du Nil ou du Gange.

Mais les préceptes sont des choses isolées, d'un effet partiel et interrompu. L'esprit général des cultes combat souvent leurs préceptes. Les passions qu'ils mettent en mouvement les

enfreignent. L'espoir d'être agréable à la race Divine, en servant ses intérêts, aveugle ses adorateurs sur le danger d'offenser sa justice. L'on a vu plus d'un assassinat commis par des hommes de bonne foi, pour plaire à un Dieu qui défend le meurtre. Les fables qu'une religion consacre sont l'objet d'une crédulité en quelque sorte mécanique ; elles semblent quelquefois se loger dans une case à part des têtes humaines, pour n'en plus sortir. Rome attribuait son origine aux amours de Mars et d'une Vestale. Cependant, toute Vestale séduite subissait un supplice rigoureux.

Il suffit, d'ailleurs, que les motifs d'action se modifient dans les Dieux, sans que leurs actions soient modifiées, pour que l'identité de la fable ne garantisse pas l'identité des effets. Nous avons cité, précédemment, pour exemple d'une modification de ce genre, les motifs assignés par Homère à la colère d'Apollon contre les Grecs.

Le caractère moral des Dieux n'a pas une influence plus facile à prévoir. A toutes les époques du polythéisme, ces Dieux se donnent personnellement beaucoup de licences ; mais ces licences ne prouvent point leur indifférence

pour la morale. Lors même qu'ils continuent, avec plus ou moins de ménagement, suivant que les opinions sont plus ou moins épurées, à se livrer à leurs passions et à leurs caprices, ils revêtent, à l'égard des hommes, l'austérité convenable à des défenseurs de la justice, et punissent dans la race humaine les mêmes actions qu'ils se sont permises. L'homme qui, à leur exemple, s'arrogerait des privilèges contraires à l'ordre établi, n'en serait pas moins coupable, et chatié par eux. Faute d'avoir senti cette vérité, l'on s'est trompé sans cesse sur les effets que devait avoir la mythologie licentieuse du polythéisme. A voir ce que l'on a écrit sur cette mythologie, on dirait que les Dieux approuvent dans les mortels toutes les actions qu'eux-mêmes commettent. Au contraire, la relation établie, et qu'on peut nommer légale, entre les Dieux et les hommes, est la punition du crime et la récompense de la vertu. Le caractère et les égaremens particuliers des Dieux restent étrangers à cette relation, comme les désordres des rois ne changent rien aux lois contre les désordres des individus. Dans l'armée du fils de Philippe, le soldat macédonien, convaincu de meurtre, eut été con-

damné par Alexandre, bien que son juge fut lui même le meurtrier de Clitus. Pareils aux grands de ce monde, les Dieux ont un caractère public, et un caractère privé. Dans leur caractère public, ils sont les appuis de la morale; dans leur caractère privé, ils n'écoutent que leurs passions : mais ils n'ont de rapports avec les hommes que dans leur caractère public.

Ce ne sont donc point ces portions isolées des religions qui décident de leurs rapports avec la morale. Ces rapports tiennent à une autre cause. Pour la développer, il faut entrer dans quelques détails.

—

CHAPITRE IV.

Des rapports du Polythéisme indépendant des prêtres avec la morale.

La morale s'introduit par degrés, dans le polythéisme indépendant de la direction du sacerdoce. Elle y pénètre, et se perfectionne, à mesure que la civilisation fait des progrès et que les lumières s'étendent. Il en résulte que les Dieux ne paraissent point les auteurs, mais

les garans de la loi morale. Ils la protégent, mais ne la modifient pas. Ils ne créent point ses règles : ils les sanctionnent. Ils récompensent le bien, punissent le mal; mais leur volonté ne détermine pas ce qui est mal et ce qui est bien; et les actions humaines tirent d'elles-mêmes leur propre mérite.

Il y a, sans doute, des circonstances dans lesquelles les individus, et quelquefois les nations entières mettent plus d'importance à complaire à la puissance divine qu'aux règles strictes de la morale. Ainsi, les Athéniens veulent repousser OEdipe, aveugle, infirme, fugitif, parce que ce malheureux vieillard est l'objet du courroux céleste (1). Neptune, dans l'Odyssée, irrité contre les Phéaciens, parce qu'ils ont rempli les devoirs de l'humanité envers Ulysse et favorisé son retour dans sa patrie, change en rocher le vaisseau qui avait débarqué le héros grec sur les rives d'Ithaque, pour que les Phéaciens, dit-il, ne soient plus tentés désormais de prêter leurs vaisseaux aux étrangers qui leur demanderaient du se-

(1) OEdip. Col. 233-236. — *Ib.* 256-257.

cours (1). Alcinoüs en tire en effet la conséquence qu'il faut s'abstenir de rendre à ses hôtes de pareils services (2). C'est par obéissance pour les Dieux qu'Oreste plonge le fer dans le sein de sa mère, et Pylade lui dit en l'exhortant à ce meurtre, qu'il vaut mieux braver l'indignation de tous les hommes que l'inimitié des immortels (3). Enfin, beaucoup plus tard, les Lacédémoniens violent les droits de l'hospitalité, pour obéir à l'oracle de Delphes; ce qu'ils firent, ajoute Hérodote (4), parce que les ordres des Dieux leur étaient plus précieux que toute considération humaine. Toutefois même alors, la morale ne change pas de nature; elle est sacrifiée dans l'occasion particulière; mais elle reste indépendante en principe général.

L'hospitalité, malgré les inconvéniens qu'elle entraîne pour les Phéaciens, n'est pas considérée comme un crime. Les Athéniens, lorsqu'ils balancent s'ils ne chasseront pas Œdipe,

(1) Odys. XIII. 146.
(2) *Ib. id.* 151.
(3) Esch. Coeph. 902.
(4) Herod. V. 63.

soutient qu'en faisant une chose qu'ils croyent agréable aux Dieux, ils ne feront point une action vertueuse, honnête ou légitime. C'est en vain qu'Oreste, après avoir tué Clytemnestre, répond à Ménélas qu'il n'a fait que remplir les volontés d'Apollon : ce Dieu, lui répond le roi de Sparte, ne savait-il donc pas ce qui est juste (1) ? Et le fils parricide, bien qu'il ne soit que l'exécuteur des arrêts célestes, n'en est pas moins détesté des hommes et poursuivi des furies.

Il est à remarquer, dans ce dialogue d'Oreste et de Ménélas, qu'il n'y est point dit que l'ordre des Dieux rende légitime l'action qu'ils commandent ; on leur obéit, comme à la force, non comme à la morale.

Pour que la morale cessât d'être indépendante dans le polythéisme qui n'est pas soumis à la direction sacerdotale, il faudrait deux choses que cette croyance n'admet pas, des Dieux tout-puissans, et dans ces Dieux, des volontés unanimes. Mais dans toutes les combinaisons de ce polythéisme, la puissance des

(1) Euripid. Orest. 415-418.

Dieux est toujours plus ou moins bornée. On ne saurait concevoir un grand nombre d'êtres, qui tous seraient également revêtus d'un pouvoir sans bornes. Leur pluralité met un obstacle invincible à leur toute-puissance. Cette pluralité, d'ailleurs, suggère toujours l'idée d'intérêts divers : et pour décider entre ces intérêts, l'homme ne peut recourir qu'à sa raison. Comment reconnaîtrait-il, pour juges compétens et sans appel, des Dieux qui ne sont pas d'accord ? Il n'est en conséquence jamais asservi par ces Dieux, entre lesquels il prononce. La protection de l'un le défend contre la haine de l'autre (1) ; et si tous les êtres surnaturels le trahissent, il conserve le droit d'en appeler de leurs décisions à sa conscience et à la justice. Quand la morale et la religion s'unissent étroitement dans le polythéisme laissé à lui-même, c'est la religion qui se soumet à l'autorité de la morale et se déclare dans sa dépendance. S'il y a des Dieux qui protègent ce qui est équitable, et qui s'intéressent aux nobles projets, dit le consul

(1) *Sæpe premente Deo fert Deus alter opem.*

Horatius, nous sommes sûrs de leur protection. Si, au contraire, les divinités ennemies s'opposent à nos succès, rien ne sera capable de nous détourner d'une entreprise glorieuse et légitime (1). C'est le vers célèbre de l'auteur de la Pharsale (2). Mais ces paroles sont plus remarquables dans un historien religieux, comme Denys d'Harlicarnasse, que dans un poëte sententieux et philosophe.

Ainsi, l'on peut dire que les Dieux forment une espèce de public, non pas infaillible, non pas incorruptible, mais plus impartial et plus respecté que le vulgaire des mortels. L'opinion présumée et la force reconnue de ce public céleste, ne sont pas sans avantages pour la morale. L'homme souffre en présence de ces témoins augustes : il les désarme par sa vertu : il les frappe de respect par son courage : et l'idée d'offrir à des êtres d'une nature et d'une raison supérieures le magnifique spectacle de l'homme irréprochable luttant contre le malheur, a quelque chose qui exalte l'imagination et qui élève l'ame.

(1) Den. d'Hal. X. 6.

(2) *Victrix causa Diis*, etc.

Quand l'homme veut alors commettre des actions injustes, il est forcé de séparer la morale d'avec la religion, et c'est un bel hommage qu'il rend à cette dernière. Nous avons raconté ailleurs comment les habitans de Chios arrachèrent un suppliant du temple de Minerve et le livrèrent aux envoyés du roi de Perse, qui le fit périr dans les supplices. Le salaire de cette trahison fut une petite province en Mysie. Les habitans de Chios n'osaient offrir dans les sacrifices, aucune des productions de ce territoire si honteusement acquis, ils ne consacraient à aucun Dieu des gâteaux pétris avec le blé de ce canton, ils ne répandaient sur la tête d'aucune victime l'orge qu'ils y recueillaient ; en un mot, tout ce qui provenait de cette source impure était considéré comme immonde et devant être banni des temples et des lieux sacrés (1).

(1) Hérod. l. 161.

CHAPITRE V.

Des rapports du Polythéisme soumis aux prêtres, avec la morale.

Dans le polythéisme sacerdotal, les prêtres, maîtres du peuple, se hâtaient de lui donner un code de lois. Au lieu de se répandre dans les diverses fables et de se fondre, comme en Grèce, avec la partie de la croyance qu'on peut nommer historique, la morale compose un corps de doctrine. Nous la trouvons sous cette forme, dans le Vendidad des Perses, dans l'Havamaal des Scandinaves, dans le Samavedam des Indous. (V. *la Préf. franc. du Bh. Gità*, p. v.)

Il s'ensuit que les Dieux, au nom desquels on a promulgué ce code, ne sont pas seulement des juges, mais sont aussi des législateurs. Ils créent la loi morale; ils peuvent la changer. Ils déclarent ce qui est mal et ce qui est bien. La règle du juste et de l'injuste est bouleversée. Une révolution incalculable est produite dans la conscience de l'homme. Les actions tirent toute leur valeur du mérite que les Dieux y attachent. Elles ne leur plaisent plus, parce

qu'elles sont bonnes : elles sont bonnes, parce qu'elles leur plaisent.

Il s'introduit dans la morale deux espèces de crimes et deux espèces de devoirs; ceux qui sont tels par leur nature, et ceux que la religion déclare tels. Mille choses sans utilité réelle deviennent des vertus; mille choses sans influence nuisible sont transformées en crimes. Ce qui ne sert de rien aux hommes peut être exigé par les Dieux. Ce qui ne blesse personne peut les offenser. Les délits factices sont punis avec plus de rigueur que les véritables. Les premiers sont des péchés, tandis que les seconds ne sont que des fautes. Chez les Perses, enterrer un chien, jeter de l'eau sur le feu (1); chez les Égyptiens, causer involontairement la mort d'un animal sacré (2); aux Indes, franchir, en s'approchant d'un membre d'une autre caste, la distance ordonnée, ou rompre une branche de figuier (3), sont des actions non moins sévèrement défendues que la violence,

(1) Hyde, l. Strabon.

(2) Diod. l. 2.

(3) Pref. Bahgvat Gita, p. 62.

la tyrannie et le meurtre. Les prêtres arméniens pardonnent les attentats les plus noirs, plutôt que l'infraction des abstinences prescrites (1). Un voyageur raconte que des brigands Illyriens tuèrent le chef qui depuis longtemps les conduisait au carnage, et dont ils admiraient et imitaient la férocité, parce qu'il avait bu du lait dans un jour de jeûne (2). Aucun forfait, disent les Turcs, ne ferme les portes du ciel à celui qui meurt en jeûnant (3). Suivant le code des Gentous, l'homme qui lit un shaster hétérodoxe est aussi coupable que s'il avait tué son ami. Le Bahguat Gita place l'amour du travail et l'industrie de pair avec l'intempérance et les désirs déréglés (4).

Le polythéisme grec est en général étranger aux devoirs factices. Cependant, nous trouvons dans Hésiode quelques actions innocentes ou indifférentes qui sont défendues comme outrageant les Dieux (5) : et les préceptes de ce

(1) Tournefort, Voyage au Levant. II. 167.
(2) Taube, descript. d'Esclavonie I. 75.
(3) Chardin, IV, 157.
(4) Bahguat Gita. p. 124.
(5) *V.* Œuv. et Journ. 725-738.

poète ont à cet égard, pour le fonds ainsi que pour la forme, assez de rapport avec ceux qui sont inculqués dans les religions sacerdotales. C'est qu'ils en étaient probablement empruntés, à l'insçu même d'Hésiode, qui les avait recueillis, sans s'informer de leur origine. Mais ils n'avaient aucune influence sur la morale de la religion grecque, telle qu'elle était conçue par le peuple.

Dans les religions sacerdotales, au contraire, l'homme, garotté par tant de commandemens et tant d'interdictions arbitraires, s'agite en aveugle dans l'espace insuffisant qui lui reste. De quelque côté qu'il se tourne, il se sent froissé dans sa liberté. Bientôt, il ne distingue plus le bien d'avec le mal, ni la loi d'avec la nature: ce qui préserve du crime la majorité des hommes, c'est le sentiment de n'avoir jamais franchi la ligne de l'innocence; plus on resserre cette ligne, plus on expose l'homme à la dépasser, et quelque légère que soit l'infraction, par cela seul qu'il a vaincu le premier scrupule, il a perdu sa sauve-garde la plus assurée.

Plusieurs écrivains ont remarqué ce danger. Les lois qui font regarder comme nécessaire ce qui est indifférent, dit M. de Montesquieu,

fait bientôt regarder comme indifférent ce qui est nécessaire (1).

Pour arriver à la vérité, il faut toujours considérer les questions sous toutes leurs faces. Cette exigence de la religion a son avantage : elle accoutume l'homme au sacrifice. Elle l'habitue à ne pas se proposer dans tout ce qu'il fait un but ignoble et rapproché.

Il est utile que l'homme se prescrive quelquefois des devoirs inutiles, ne fût-ce que pour apprendre que tout ce qu'il y a de bon sur la terre ne réside pas dans ce qu'il nomme utilité.

Mais, il en est de ceci comme de tout ce qui tient à l'exaltation, à l'enthousiasme, au sentiment intérieur de l'homme; ce sentiment, cet enthousiasme, cette exhaltation sublimes quand ils sont spontanés, deviennent terribles quand on en abuse. La puissance de créer d'un mot les vertus et les crimes, quand elle est remise entre les mains d'une classe d'hommes, n'est plus qu'un moyen redoutable de despotisme et de corruption. Cette classe ne se borne

(1) Montesquieu, Esp. des lois, XXIV, 14.

pas à placer au premier rang des forfaits toute résistance à son pouvoir. Elle ne se borne pas à commander des actions indifférentes et inutiles : elle en prescrit de nuisibles et de criminelles. La pitié pour les ennemis du ciel est une faiblesse, désaprouvée ou proscrite, au mépris des liens les plus forts ou des affections les plus tendres. Il est défendu de porter du secours à qui s'est rendu l'objet de l'indignation divine. La cruauté contre les impies et les infidèles est un devoir sacré. La perfidie à leur égard est une vertu : et de même que dans la théorie du dévouement, poussée à l'excès, le sacrifice le plus douloureux parait le plus méritoire, les vertus religieuses, quand les actions n'ont de mérite qu'en étant conformes à l'ordre des Dieux, sont d'autant plus méritoires qu'elles sont l'opposé des vertus humaines. Nous voyons, dans les fastes de l'Égypte, un roi puni pour sa douceur et sa bienfaisance. Un oracle ayant signifié à Mycerinus qu'il n'avait plus à vivre que six années, d'où vient, répondit-il, que mes prédécesseurs, les fléaux de leurs sujets, sont parvenus paisiblement à une vieillesse avancée, et que les Dieux me traitent avec tant de rigueur, moi

qui me suis consacré au bonheur de mes peuples? Ces Dieux, répliqua l'oracle, condamnaient l'Égypte à cent cinquante années de misère et d'esclavage. Les monarques qui t'ont précédé ont rempli leurs décrets, tu les as violés : ta mort est le châtiment de la désobéissance.

Presque toujours, dans le polythéisme sacerdotal, l'interdiction des crimes est accompagnée d'une réserve expresse, pour le cas où ces crimes seroient commandés par les Dieux. Quiconque commet un meurtre de sa propre volonté, disent les Brahmines, ne jouira jamais du bonheur céleste. Dieu ordonne à un homme d'en tuer un autre. Il le fait et vit heureux et content, mais quiconque tue son semblable sans l'ordre de Dieu, Dieu le détruira. Il ordonne à un homme d'en frapper un autre, et il le frappe; mais quiconque frappe son semblable par un mouvement spontané, sera frappé à son tour. Quiconque fait du mal à son voisin, sans le commandement de Dieu, en est infailliblement puni (1). il est même à remar-

(1) Asiatic recher. IV. 36.

quer que, dans un passage du Bahgvat G[illegible] principes philosophiques et religieux mortalité de l'ame, sont employés à à justifier l'homicide.

Nous avons dit qu'en général, dans le polythéisme, le caractère personnel des Dieux n'avait que peu d'influence. Mais cette assertion n'est complètement vraie que lorsque la morale est indépendante de la religion. Les relations des sociétés humaines étant les mêmes partout, la loi morale, qui est la théorie de ces relations, est aussi partout la même. Quand les Dieux ne sont chargés que d'appliquer cette loi, leur caractère individuel importe peu, parce que, dans l'exercice de cette fonction, ils font abstraction de ce caractère; mais lorsque la volonté des Dieux décide de la loi morale, comme leur caractère influe sur leur volonté, toute imperfection dans ce caractère produit un vice dans la loi. L'homme s'estime alors en faisant le mal. Quand il obéit à la religion aux dépens de la morale, il s'applaudit de cet effort; et en violant les plus saintes des lois naturelles, non-seulement il se flatte de se rendre agréable aux Dieux qu'il adore, mais ce qui est un inconvénient plus grave, il se croit moralement vertueux.

Subordonner, dans ce sens, la morale à la religion, c'est produire en morale la même révolutionnaire, c'est produit en politique l'axiôme : il veut le roi, il veut la loi.

Les conséquences pratiques de ce renversement d'idées ne sont pas toujours égales à ses dangers en théorie. Le sacerdoce, comme toute autorité constituée chez les hommes, est forcé dans les circonstances ordinaires, à maintenir les grandes lois de la morale, pour que la société qu'il domine ne périsse pas ; mais la porte est ouverte à toutes les exceptions, et la morale naturelle est sans cesse menacée par une morale factice.

Cette morale, inexorable à-la-fois et capricieuse, poursuit l'homme dans les plus petits détails, ne lui laisse d'asile ni dans le sanctuaire de son âme, ni dans le secret de ses pensées, fait de l'ignorance un délit, et châtie les actions involontaires.

Dès l'instant qui les a vu naître, les enfans peuvent être criminels. Les Bramines présentent à la lune les leurs âgés de huit jours, pour leur obtenir l'absolution de leurs fautes. L'intention n'est plus qu'une garantie précaire. Le remord annonce le crime, mais la paix de

l'âme n'atteste point l'innocence. L'homme n'ayant plus le droit de consulter sa conscience, n'est jamais certain de n'avoir pas offensé la Divinité. Le Judaïsme et le Christianisme, souvent défigurés par l'esprit sacerdotal, nous en fournissent de nombreux exemples. Seigneur, dit le psalmiste Hébreu, pardonne-moi ceux de mes péchés qui me sont inconnus (1). Je ne me reproche rien, écrit un apôtre, mais ce n'est pas une preuve de mon innocence (2).

Cette incertitude peut être un bien dans une religion très-perfectionnée. L'homme qui

---

(1) Psaum. XIX. V. 13.

(2) I. Corinth. IV. 4. Nous avons parlé du compagnon de Saint-Bruno qui s'étant félicité en mourant de n'avoir jamais péché, fut condamné aux feux éternels en punition de sa confiance en lui-même. Mais voyez combien les théologiens sont difficiles. Prudence, poète chrétien, ne se permet pas d'espérer que son ame sera sauvée. Il n'aspire qu'à n'être pas plongé dans le plus profond des abîmes, et les mêmes auteurs qui trouvent équitable que le compagnon de Saint-Bruno soit damné pour s'être cru certain du Paradis, déclarent impie l'humble demande de Prudence, que ne désire qu'un adoucissement aux souffrances de l'enfer (*Barle, art. Prudence.*)

sur la Divinité des idées très-pures ne sait jamais si ses efforts suffisent pour le rendre digne de lui plaire, il travaille sans relâche sur son propre cœur, pour en arracher tout ce qui le sépare de l'être parfait qu'il adore. Son inquiétude est d'ailleurs adoucie par la notion de la bonté, unie à celles de la sagesse et de la puissance. Mais dans un culte dont les Dieux sont imparfaits et méchans, une telle inquiétude, loin d'être un encouragement pour la vertu, est une cause toujours renaissante d'abattement et de désespoir.

L'homme adopte pour s'en délivrer mille expédiens bizarres. Tantôt, fatigué de se consumer en actions toujours douteuses, et sur la valeur desquelles plane une obscurité désolante, il se condamne à une inertie complète. Il met l'activité, le travail, la bienfaisance, au rang des passions condamnables, d'après l'axiôme d'un des fondateurs d'une religion sacerdotale. Il s'abstient dans le doute, c'est-à-dire il reste immobile, de peur de se rendre coupable par un mouvement; et pour échapper au crime, il s'interdit jusqu'à la vertu. D'autres fois, il se précipite aux pieds du sacerdoce, qui s'arroge à lui seul l'important

privilège de l'expiation. Ce moyen de réconcilier l'homme avec sa conscience a des avantages, quand son efficacité repose sur la disposition intérieure, sur la conduite future de celui que la religion retire ainsi de l'abîme où ses vices l'avaient plongé. Mais dans les religions sacerdotales, l'expiation change de caractère; l'absolution des crimes les plus noirs est attachée à des pratiques minutieuses et même fortuites (1), à des rites qui ne supposent ni amélioration, ni réparation, ni repentir, à la vue d'un temple, à l'ombrage d'un arbre, à l'attouchement d'une pierre, à l'ablution dans les eaux de certains fleuves, à la répétition mécanique de certaines paroles, à la lecture de certains textes sacrés, ou ce qui est plus avilissant encore pour la religion et plus corrupteur pour les hommes, l'expiation s'obtient à prix d'argent, et l'indulgence ou plutôt la connivence divine devient l'objet d'un trafic honteux.

Ainsi, dans ces religions, la morale est corrompue, et par la dépendance où elle se trouve

(1) Le nom de Wichnou prononcé sans intention a le pouvoir d'effacer tous les crimes.

de la volonté des Dieux, et par l'arbitraire qui s'introduit dans le nombre et dans la classification des délits, et par les moyens même qu'elle offre aux coupables pour appaiser le ciel et pour reconquérir l'innocence.

—

CHAPITRE VI.

D'un effet singulier des rapports des religions sacerdotales avec la morale, particulièrement dans les climats du Midi.

C'est à cette incertitude sur les devoirs de la morale, à ce danger où l'homme croit être de pécher sans cesse, à sa défiance de toute action, réunies à l'action du climat et à la fatigue d'une longue civilisation, qu'il faut, ce nous semble, attribuer cette apathie que plusieurs religions sacerdotales recommandent, et dont plusieurs peuples soumis aux prêtres se sont fait le bonheur suprême et le premier devoir.

—

CHAPITRE VII.

Des véritables rapports de la Religion avec la Morale.

Ceux qui ont écrit jusqu'à présent sur les rapports de la religion avec la morale, nous paraissent avoir commis une grande méprise. Ils n'ont pas distingué entre cette morale, nécessaire sans doute, mais vulgaire et commune, qui se borne à défendre les délits grossiers et les actions qui troublent l'ordre public ; et cette morale, plus délicate et plus relevée, qui pénètre jusqu'au fond du cœur, et prévient le crime, non par des terreurs grossières et imminentes, mais en inspirant à l'homme une disposition d'ame qui ne lui permet plus de le commettre. Pour la première espèce de morale, la religion peut être utile sans doute, mais elle n'est pas indispensable ; les lois et les supplices sont là pour frapper le criminel. C'est pour la seconde espèce de morale, qui change l'homme tout entier, au lieu de n'arrêter que son bras, dans quelques circonstances isolées, que la religion est surtout précieuse, c'est pour

cette morale qu'elle est nécessaire, et qu'elle devient la plus belle faculté, le plus grand bonheur que la divinité nous ait accordé. C'est néanmoins presque toujours dans le premier point de vue que l'on a considéré la religion : et en la restreignant à ce genre d'utilité matériel et borné, on l'a fait descendre de son rang véritable, on a méconnu sa dignité, sa sainteté et sa plus noble influence.

Le mal ne s'est pas arrêté là ; on a fait de la religion un code pénal, et dès qu'elle est un code pénal, elle est inévitablement un code arbitraire, par une suite de l'antropomorphisme qui nous poursuit, dans toutes nos formes d'idées religieuses, et qui les corrompt. Ils ont représenté Dieu comme un législateur à la manière des hommes : décidant du mérite de chaque action ; prescrivant les unes, défendant les autres, et n'ayant guères, par dessus l'espèce imparfaite et bornée qu'il gouverne, que le privilège d'apercevoir plus vite et de plus loin les transgressions dont elle se rend coupable.

Dans ce système, nous n'hésiterons pas à le dire, la religion doit faire souvent du mal. La volonté Divine ne pouvant être indiquée que

par les hommes qui se sont constitués ses interprètes, la morale est toujours à la merci de ces hommes qui, par une conséquence naturelle du principe, s'arrogent le droit de faire des exceptions à la règle générale, droit qu'il serait contradictoire de leur contester, puisqu'on ne peut refuser à un législateur le droit de déroger à ses lois ou de les changer. De là, tous les inconvéniens que nous avons décrits dans le chapitre précédent, et qui, lorsqu'ils se glissent dans les religions qui consacrent le théisme, y sont plus terribles encore que dans le polythéisme sacerdotal, parce que la puissance du Dieu du théisme est toujours plus illimitée que celle des Dieux que le polythéisme présente à l'adoration des hommes. Lorsque la religion décide de la valeur des actions, elle prescrit toujours celles qui servent les passions et les intérêts de ses ministres, et dans ce nombre se trouvent des crimes. Les dogmes les plus salutaires, les préceptes les plus purs, ne peuvent réparer le mal qu'entraîne toute doctrine qui infirme ainsi la règle éternelle.

Un culte dont les divinités seraient cruelles et corrompues, mais qui laisserait à la vertu le tribunal de son propre cœur, serait moins

pernicieux qu'une religion dont le Dieu, revêtu des qualités les plus admirables, pourrait changer la morale par un acte de sa volonté.

La religion n'est point un code pénal; elle n'est point un code arbitraire; elle est le rapport de la divinité avec l'homme, avec ce qui le constitue un être moral et intelligent, c'est-à-dire avec son âme, sa pensée, sa volonté. Les actions ne sont de sa sphère que comme symptômes de ces dispositions intérieures. La religion ne peut rien changer à leur mérite. Œuvre de Dieu comme la religion même, émanée de la même source, la morale est comme elle, incréée, indépendante; sa règle est placée dans tous les cœurs; elle se dévoile à tous les esprits, à mesure qu'ils s'éclairent; elle est la même dans tous les lieux et dans tous les temps. L'être que la religion nous fait connaître ne peut être servi ni satisfait par aucune exception à cette règle. Ce serait vouloir le servir comme nous servons les puissances de la terre, en flattant leur intérêt du moment, pour un temps donné, dans une circonstance critique.

Sans doute, quand une religion est excellente, sa morale est beaucoup plus douce, plus

nuancée, plus conforme à toutes les délicatesses de la sensibilité, et par là plus équitable que ne peut être la justice humaine. Mais ce n'est pas la règle, ce n'est que l'application qui varie, parce que la religion distingue ce que n'apperçoit pas le regard borné de l'homme. Celui-ci ne prononce que sur les actions : il ne connaît qu'elles : il ne voit que leur extérieur, et par cela seul ses jugemens sont imparfaits et injustes. La même action, commise par deux individus, dans deux circonstances, n'a jamais une valeur uniforme. La loi sociale ne peut démêler ces nuances. Semblable au lit de Procuste, elle réduit à une mesure pareille des grandeurs inégales. La religion casse ses arrêts Mais ce n'est pas que les bases diffèrent, ce n'est pas que la religion puisse y rien innover, c'est seulement qu'elle est mieux instruite; et sous ce rapport, elle n'est pas moins souvent un recours contre l'imperfection de la justice humaine, qu'une sanction des lois générales que cette justice a pour but de maintenir.

Considérée sous ce point de vue, la religion ne peut jamais nuire à la morale. Les ministres ne peuvent jamais, au nom de la divinité qu'ils enseignent, décider de la valeur des ac-

tions. La religion laisse aux lois leur juridiction sur les effets ; elle se borne à améliorer la cause.

La religion fait ainsi le bien que les lois humaines ont toujours en vain tenté de produire. L'axiôme souvent répété qu'il vaut mieux prévenir les crimes que les punir, est une source intarissable de vexations et d'arbitraire, quand l'autorité temporelle veut régler son intervention d'après cet axiôme. Mais la religion, qui pénètre jusqu'au fond des âmes, peut atteindre ce but, sans arbitraire et sans vexations. Les lois, dans leurs tentatives hasardées et qu'elles font en aveugles, sont forcées de prononcer sur des apparences, de se gouverner d'après des détails qu'elles isolent, d'écouter des soupçons que rien ne prouve : et pour empêcher ce qui pourrait être criminel, elles punissent ce qui est encore innocent. La religion embrasse l'ensemble ; elle change le cœur ; elle épure au lieu de contraindre ; elle annoblit au lieu de punir. C'est alors seulement qu'on peut résoudre un problème qui a embarrassé tous les philosophes. Dans tous les temps, à peine la morale avait-elle pénétré dans une croyance religieuse, que tous les hommes éclai-

rés, frappés des inconvéniens que nous avons décrits ci-dessus, se voyaient forcés d'en revenir à séparer la morale de la religion. Ils s'y prenaient de diverses manières; ils se déguisaient leurs propres intentions; mais le résultat de leurs efforts était toujours le même.

Comparez les axiômes des stoïciens de Rome avec les discours des héros d'Homère. Ce que répond Hector à Polydamas est précisément ce qu'écrit Sénèque. Ainsi, après l'introduction de la morale dans le polythéisme, le langage des philosophes redevient pareil à celui que tenaient les hommes vertueux, avant l'union de cette croyance avec la morale.

Dans les religions fondées sur le théisme, les philosophes les plus religieux ont donné à la morale le nom de religion, en laissant de côté et en sacrifiant tout ce qui constituait la religion proprement dite, et tout ce qui lui attribuait sur la morale une suprématie dangereuse. Tel a été, dans ces derniers temps, le travail des théologiens les plus éclairés de l'Allemagne. C'était une autre route vers le même but.

Mais, en envisageant la religion comme nous le faisons, en plaçant sa juridiction à la

hauteur qui lui est propre ; en laissant à la justice humaine ce qui est de son ressort, les détails et les effets, pour soumettre à la religion ce qui est de sa sphère, l'ensemble et les causes, vous échappez à tous les dangers ; vous empêchez que les ministres de la religion, interprètes infidèles de ses lois, ne les dénaturent ; vous assurez à la morale la sanction divine, en consacrant néanmoins son indépendance inviolable et primitive.

Le stoïcisme, « cette doctrine qui sous le polythéisme a été le point de réunion de toutes les âmes nobles et fières, l'asile de toutes les vertus élevées, et qui sous le théisme, a souvent ajouté encore à ce qu'il y avait de plus distingué parmi les sages des temps modernes (Montesquieu) » ; le stoïcisme était un élan sublime de l'âme, fatiguée de voir la morale dans la dépendance d'hommes corrompus et de Dieux égoïstes, et s'efforçant, en rompant tous ses liens avec les Dieux et avec les hommes, de la placer dans une sphère au-dessus de toutes les injustices de la terre et du ciel même (1). Mais il y avait, dans le stoïcisme,

(1) Montesquieu.

une sorte d'effort qui rendait son influence à la-fois moins salutaire et moins durable. Pour arriver à cette liberté intérieure qui bravait tous les coups du sort, il fallait étouffer en soi le germe de beaucoup d'émotions douces et profondes. La religion, telle que nous avons tâché de la faire concevoir, assure à l'homme le même asile, en lui conservant ces émotions inséparables de sa nature, et qui font le charme et la consolation de sa vie. La morale n'est à la merci, ni des législateurs qui parlent au nom du ciel, ni de ceux qui commandent à la terre. L'homme est indépendant de tout ce qui pourrait froisser et pervertir la plus noble, ou pour mieux dire la seule noble partie de lui-même: mais il jouit de cette indépendance, sous l'égide d'un Dieu qui le comprend, l'approuve et l'estime. Il est fort, comme le stoïcien, de la force de son âme: mais de plus il est fort de la force de son Dieu. Ce Dieu n'est plus un despote pareil aux puissances d'ici-bas, s'expliquant par ses ministres; variant dans le code de ses lois, réduisant ainsi la vertu à s'affranchir de ces lois variables. Ce Dieu, dégagé de tous ces restes d'anthropomorphisme, est le centre commun où se réunissent, au-dessus de

l'action du temps et de la portée du vice, toutes les idées de justice, d'amour, de liberté, de pitié, qui, dans ce monde d'un jour, composent la dignité de l'espèce humaine. Il conserve, dans son essence ineffable, l'impérissable tradition de tout ce qui est beau, grand et bon, à travers l'avilissement et l'iniquité des siècles; et sa voix éternelle, que ne couvre plus la voix des hommes, répond à la vertu dans sa langue, quand la langue de tout ce qui l'entoure est celle de la bassesse et du crime.

Cette idée porte dans le stoïcisme la vie et la chaleur qui lui manquent. Elle contente cette portion de notre âme, qui se refuse à l'impossibilité, et que le stoïcisme est forcé d'anéantir, faute de pouvoir la satisfaire. La résignation devient la compagne du courage. L'espoir est à la fois son guide et sa récompense. La résignation en est plus ferme et le courage en est plus doux.

LIVRE III.

CHAPITRE PREMIER.

De la Magie.

Bien que la magie soit l'une des causes les plus décisives de la décadence de la religion, son origine est fort antérieure au commencement de cette décadence. Elle est aussi ancienne que cette religion elle-même.

Dans l'origine, il y a peu de différence entre la religion et la magie (1). Déjà, sous le fétichisme, une grande analogie se fait remarquer entre ce que font les sorciers, et ce que font les prêtres. Les voyageurs désignent indifféremment de l'une ou de l'autre de ces appellations les jongleurs et les schammans des sauvages. Les princes des Caffres et des Hottentots, lorsqu'ils sont attaqués de maladies

(1) V. Sur l'analogie des fonctions de prêtre et de sorcier, Roberts, *hist. of Americ.* IV.

graves, font souvent mettre les jongleurs à mort (1). Les Patagons résolurent une fois d'en extirper la race entière, parce que la petite vérole avait fait parmi eux de grands ravages (2). Ce n'est donc point à cette époque par les fonctions, mais par le succès que les prêtres se distinguent des sorciers. On leur donne la première de ces qualifications, quand on suppose qu'ils font du bien, la seconde, lorsqu'on les soupçonne de faire du mal.

Cette même ressemblance subsiste chez des nations plus avancées dans la civilisation. Les Mages évoquaient des spectres. Les Druides se servaient de charmes pour se rendre invulnérables, pour arrêter les progrès du feu, pour exciter les tempêtes, pour gagner des procès, pour troubler la raison de leurs ennemis. Les Drottes des Scandinaves, au moyen de certaines paroles mystérieuses, ressuscitaient les morts, voyageaient dans les airs, inspiraient l'amour ou la haine, guérissaient les mala-

(1) Sparmann.

(2) Fœlhner, *Desc. of Pat.* 117. Barrère, descrip. de la Guyane. 157.

dies (1). Savez-vous, dit Odin, dans l'Havamaal, comment on doit écrire les runes, les expliquer, éprouver leurs vertus? Je sais des paroles que nul enfant des hommes ne sait : des paroles qui chassent la plainte, les souffrances et le chagrin. J'en sais qui émoussent le tranchant des armes, qui brisent les chaines, appaisent l'orage, ferment des blessures, j'enchante les vents qui agitent les nuages, et d'un regard je les calme. Quand je trace des caractères sacrés, les habitans des tombeaux viennent à moi. Si je répands de l'eau sur l'enfant nouveau-né, le fer ne peut plus rien contre lui. Je dévoile la nature des Dieux, des hommes et des génies, j'éveille le désir dans le cœur de la Vierge la plus chaste, je sais me faire aimer pour toujours de celle que j'aime, je possède un secret que je n'apprendrai qu'à ma sœur ou à la femme qui me tiendra dans ses bras. » Les augures de l'ancien Latium prétendaient, par des chants consacrés, attirer et diriger la foudre, dépouiller les serpens de leur venin, et faire descendre la lune du haut des cieux. Il est remarquable que Virgile parle tantôt avec respect de ces attri-

(1) Edda ch. Run. Mallet, hist. de Danem. p. 287.

butions des prêtres du pays des Marses (1), tantôt avec horreur, comme Horace et comme Ovide, des magiciennes du même pays. C'est que dans un endroit il écrivait d'après une tradition antique, et dans l'autre d'après un préjugé populaire.

Tout ce qui constitue la magie, proprement dite, fait donc originairement partie des fonctions sacerdotales : aussi plusieurs auteurs, anciens et modernes, la placent-ils au nombre de ces fonctions (1).

Il y a dans le polythéisme un principe qui favorise ce que l'on entend d'ordinaire sous la dénomination de magie. Ce principe, c'est que les hommes peuvent faire violence aux Dieux. C'est une modification de l'idée reçue dans le

---

(1) *Marrabia de gente sacerdos fortissimus umbro,*
Viperes generi, et graviter spirantibus hydris,
Spargereque somno cantu manuque solebat.
Mulcebat que iras, et morsus arte leuabat.

Œn. VII. 750-755.

(2) V. Sur les Thraces, Pellout, p. 132. Sur les Druides, suivant Pomp. Mela. III. 6. Columell. X. Ælian. II. An. XVII. 10. Pour les Scand., Mallet, introd. 126-127.

fétichisme, que l'adorateur peut châtier l'idole qui refuse de l'exaucer.

Ce principe est admis également dans les deux espèces de polythéisme. Les Dieux des Grecs étaient forcés de suivre leurs simulacres, même quand on les enlevait de force. Lorsque les sacrifices étaient d'un funeste augure, les Grecs les recommençaient plusieurs fois de suite, comme pour contraindre les immortels. Les prétendus Orphiques, que Platon réfute, se vantaient, non-seulement d'obtenir du ciel le pardon de tous les crimes dans ce monde et dans l'autre, mais d'obliger les Dieux à se plier à leurs volontés. Certaines paroles avaient, au rapport de Pline (1), la même efficacité dans l'opinion des Romains. Tite-Live (2) et Denys d'Halicarnasse (3) nous transmettent plusieurs anecdotes qui prouvent que les décrets éternels pouvaient être changés, et les oracles éludés, ou détournés d'un peuple sur l'autre, par l'artifice des prêtres. Une génisse, d'une grandeur et d'une forme admirables, étant née

(1) Pline, hist. nat. XXVIII. 2.

(2) Tit.-Liv. I. 45.

(3) Den. d'Hal. IV. 13.

dans la ferme d'un Sabin, les Devins annoncèrent que l'empire appartiendrait à la cité dont un habitant immolerait à Diane l'animal miraculeux. La prophétie était connue des ministres de la Déesse. Le Sabin, aussitôt qu'il crut le moment propre au sacrifice, conduisit à Rome, devant les autels, la victime future; le prêtre Romain, qui la reconnut à sa taille prodigieuse, et qui se souvenait de l'oracle, adressa la parole à l'étranger : « Que prétends-tu, lui dit-il? offrir un sacrifice illicite, en omettant les rites prescrits? purifie-toi, d'abord, dans une eau courante. Le Tibre coule au fond de cette vallée. Frappé d'une terreur religieuse, le Sabin, qui ne voulait négliger aucune cérémonie, quitta le temple pour descendre jusqu'au fleuve. Durant son absence, le pontife Romain se hâta d'immoler la victime, et son adresse fut l'objet de la reconnaissance du prince et de la cité. Lorsqu'en creusant les fondemens du Capitole, les Romains déterrèrent une tête d'homme, qui présageait la grandeur à venir de la ville qu'ils avaient bâtie, un devin étrusque entreprit d'enlever, au peuple naissant, la glorieuse destinée qui l'attendait, en embarrassant, par

des questions captieuses, les ambassadeurs envoyés pour le consulter. Il traça sur la terre avec son bâton le plan du Mont-Tarpeïen, et leur demanda dans quel endroit cette tête avait été déterrée, si, dans leur réponse, ils eussent désigné cet endroit sur le lieu même, les triomphes de Rome eussent été transférés à l'Étrurie (1). Ainsi la ruse d'un augure aurait eu plus de force que la volonté des Dieux. Ovide dans ses fastes (2), et Pline dans son histoire naturelle (3), représentent Jupiter comme contraint par les conjurations puissantes de Picus et de Faune à quitter le séjour des cieux, pour enseigner à Numa l'art d'opérer des prodiges. Dans Lucain (4), et dans Stace (5), on trouve des menaces adressées aux Manes.

(1) Pline, en rapportant ce fait, n'en relève point l'absurdité : *satis sint exemplis*, dit-il, *ut appareat ostentorum vires et in nostra potestate esse, ac prout quaque accepta sinitat valere.* XXVIII, 2.

(2) *Jupiter huc veniet, valida deductus ab arte... Elicient caelo te Jupiter.* Fast. III. De là le surnom de Jupiter Elicius Arn. Adv. Gent. V. *In init.*

(3) I. 20.

(4) Phars. V.

(5) Thebaïd. IV. 516.

pour accélérer leur obéissance, et jusques sous le règne de Julien, Maxime et Chrysanthe, invités par ce prince à se rendre dans sa cour, et ne rencontrant que des présages sinistres : obligeons les Dieux, dit Maxime, à vouloir ce que nous voulons, et, en conséquence, ils recommencent les cérémonies théurgiques. Ainsi ce principe avait traversé toute la durée de la religion grecque et romaine.

Une idée analogue se mêlait aux notions des peuples anciens sur les sermens. Ils pensaient que les Dieux ne pouvaient se refuser à sévir, non-seulement contre les parjures mais contre ceux dont on avait attaché le salut au serment qu'on avait prêté. Les Scythes, du temps d'Hérodote, attribuaient toutes les maladies de leurs princes à quelque parjure qui avait juré par leur trône (1) : et les empereurs Romains défendirent à leurs sujets de jurer par la vie du prince, et déclarèrent ces sermens des crimes de lèze-majesté.

(1) Herod. IV. 68.

CHAPITRE II.

Pourquoi la magie fut-elle toujours persécutée par les prêtres.

Cette persuasion, que les Dieux peuvent être subjugués par les mortels, et forcés à leur obéir au lieu de leur commander, est manifestement la base de la magie; mais d'où vient que, d'abord unie à la religion, elle s'en sépare ensuite, et se déclare par degrés sa rivale et son ennemie irréconsiliable.

Deux causes y contribuent :

Premièrement, à mesure que le sacerdoce devient un état à part, il cherche à s'attribuer toujours plus exclusivement les fonctions qu'il exerce. Les hommes, qui, sans en faire partie, osent s'arroger ces fonctions, les intrus, qui vont sur les brisées de l'ordre privilégié, sont les objets de sa haine. Comme sa puissance dans le fétichisme est encore bornée, il ne peut tirer de ces rivaux une vengeance immédiate. Mais, il s'en dédommage, en les menaçant de châtimens sévères dans une autre vie. Le Catéchisme des Groenlandais condamne les sorciers après

leur mort à être déchirés par des corbeaux (1). Aux Indes, leurs ames deviennent des esprits méchans et malheureux, qui tourmentent les vivans (2). Lorsque dans le passage du fétichisme au polythéisme, l'état sacerdotal disparaît, les sorciers disparaissent avec lui. Ainsi l'abolition des prohibitions commerciales met une fin à la contrebande. C'est pourquoi l'on ne voit point de sorciers dans la mythologie Homérique. Quand l'état sacerdotal se reconstitue, ses membres rétablissent la distinction entre leurs associés et leurs rivaux. Pour qui n'est pas du nombre des premiers, les communications avec les Dieux deviennent illicites, et l'on reconnaît deux espèces d'opérations surnaturelles, les unes confiées exclusivement aux prêtres, et seules légitimes; les autres, flétries du nom de magie, et auxquelles s'attache une notion mystérieuse de crime et d'impiété.

Ces opérations, comme nous l'avons dit, se ressemblent par leur nature. Mais les droits des prêtres sont reconnus par la société dont ils font partie. L'intervention des sorciers est

(1) Crantz., Catech. des Groënl.

(2) Standlin, *lib. mag.* I. 475.

prohibée. Ce qui est révéré dans les uns est détesté dans les autres, et pour les mêmes actions, les premiers sont recompensés, les seconds sont punis.

En deuxième lieu, lorsque, par les progrès des lumières, la vénération pour les Dieux s'est augmentée, il paraît moins permis à l'homme de contraindre leurs volontés. Plus la religion s'épure, plus ses ministres éprouvent de répugnance pour des opérations qui ressemblent à l'outrage. Ils arrivent à enseigner qu'il ne faut chercher à fléchir les Dieux que par des prières, par des vertus, et par la résignation, effort difficile, dont la plupart des cérémonies religieuses ont pour but de nous dispenser. Alors d'autres hommes se présentent, pour satisfaire à la peur, à l'ambition, à toutes les passions inquiètes ou effrénées. Ils imitent, autant qu'ils le peuvent, les prêtres qu'ils remplacent : ils revêtent le même costume, ils s'imposent les mêmes devoirs d'abstinence et de chasteté (1), et ils se chargent de vaquer à des rites, qui, déjà terribles par leur nature, le devien-

(1) Ovid., Métam. VII, 439.

nent encore plus par le secret et le danger qui les environnent : car les métiers proscrits rendent toujours d'autant plus coupables ceux qui les exercent, et les magiciens se transforment en empoisonneurs.

Toutes ces assertions se prouveront avec évidence par un coup-d'œil rapide, jeté sur les progrès de la magie en Grèce. L'on ne voit ni sorciers ni magiciens dans l'Iliade ni même dans l'Odyssée. Tous les êtres, doués de quelques forces plus qu'humaines, sont des natures divines ; Circé, dans Homère est visiblement une magicienne, puisqu'elle change, d'un coup de baguette, les hommes en animaux. Homère l'appelle néanmoins une divinité. On trouve dans le même poète des conjurations pour arrêter par des chants mystérieux le sang qui coule d'une blessure (2) : mais aucune idée de magie ne se combine avec ces conjurations. Ulysse, en évoquant les morts, a recours à des sacrifices pareils à tous ceux qu'on offre aux Dieux. Il n'y a point de formule particulière de prières ou d'incantations. La cérémonie

(1) Circé, Calypso, etc.

(2) Od. XIX. 457.

59628

est purement religieuse. Si les victimes sont noires, c'est qu'elles sont consacrées aux Dieux des enfers.

Mais à mesure que le sacerdoce grec acquiert du pouvoir, la magie prend une existence plus déterminée. La même Circé, qui, dans Homère, est une Déesse, n'est plus dans Diodore (1), dans Théocrite (2) et dans Lycophron (3) qu'une magicienne et une empoisonneuse : et c'est ainsi qu'elle est encore représentée dans Virgile. (4) Médée, qui fait, dans Euripide, les mêmes choses que Circé dans l'Odyssée n'est qu'une enchanteresse. Hermione accuse Andromaque d'avoir eu recours à la magie, pour lui enlever le cœur de son époux, et pour la rendre stérile (5). Pausanias représente Orphée et Amphion comme des magiciens (6), tandis que dans les tradi-

---

(1) Diod. IV. 2.

(2) Theoc., Idyl. — S.te-Croix, p. 557.

(3) V. Creuz. IV. 27. Suivant ce poète, Circé avait ressuscité Ulysse par des moyens magiques.

(4) Œnéid. II. 120.

(5) Androm. 159-160.

(6) Eliac. Cap. 20.

tions plus anciennes, ce sont des hommes presque divins, favoris des immortels. Il y avait en Thessalie des Psychagogues, qui, par des lustrations et des charmes attiraient ou chassaient les ombres (1). Les Lacédémoniens en firent venir, lorsque le spectre de Pausanias effrayait tous ceux qui s'approchaient du temple de Minerve (2). Ce fait prouve qu'à cette époque, l'horreur pour les sorciers n'était pas une opinion générale chez les Grecs. S'ils avaient regardé cette classe d'hommes comme réprouvée par les Dieux, les Lacédémoniens, les plus religieux des Grecs, n'auraient pas eu recours à son ministère. Cependant les sorciers de la Thessalie devinrent plus tard des objets d'horreur, et leurs profanations parurent dignes du dernier supplice.

Démosthène raconte que les Athéniens firent mourir ainsi Théoride, magicienne de Lemnos. Un savant remarque à ce sujet qu'a-

(1) Eurip. Alc. 1138. Schol. *Ibid.*

(2) Plutarque racontait ce fait, dans ses Exercices sur Homère. Ce livre ne nous est pas parvenu; mais cet auteur rapporte la même chose dans son traité *de Sera Num. vindicta.*

vant le temps de Démosthène les écrivains grecs ne parlent d'aucun châtiment infligé aux magiciens, et il s'en étonne, mais rien n'est plus simple ; l'idée de magie ayant disparu chez les Grecs par la disparution du sacerdoce, il lui fallut du temps pour reprendre son empire sur les esprits. Quand le sacerdoce se fut reconstitué graduellement, on repoussa les magiciens des temples, on les exclut des mystères, enfin l'on arma contr'eux le glaive des lois (1).

—

CHAPITRE III.

Raison particulière qui ajoute dans les religions sacerdotales à l'horreur pour la magie.

Dans les religions sacerdotales, une raison particulière contribue à ce que la magie y soit détestée. Comme les Dieux y sont de deux natures, il résulte du partage qui se fait de leur puissance entre les prêtres et les sorciers, que les uns s'adressent aux Dieux bienfaisans, tan-

(1) Ste. Croix, des mystères.

dis que les autres invoquent les divinités malfaisantes. Ils sont donc odieux à un double titre : ils contraignent, par des moyens impies, des êtres que l'on ne doit qu'adorer, et ils prodiguent des adorations sacriléges à des êtres que l'on ne doit que haïr. La magie, suivant les Indiens, est la science des anges tombés (1). Zoroastre dénonce tous les ennemis de sa doctrine comme des magiciens, en commerce avec les Dows, ou esprits infernaux (2). Et la préférence que les Perses accordent au chien et au coq, vient de ce qu'ils voyent en eux les vigilans adversaires des sorciers et des mauvais génies (2). Ainsi, tandis qu'à une autre époque, dans un autre genre de polythéisme, les communications directes entre les Dieux et les hommes sont des faveurs du ciel, elles se transforment maintenant en un pacte coupable avec des forces également ennemies du ciel et de la terre.

De là, chez tous les peuples soumis aux

(1) Myth. des Indous. II, cap. 12.
(2) Heeren Pers. p. 516.
(3) Bourdelesch. Cap. 19.

prêtres, l'extrême sévérité déployée contre la magie. Des imprécations étaient prononcées contre les sorciers, dans les cérémonies les plus solennelles des Scandinaves (1). Les lois des douze tables, empreintes de l'esprit étrusque, les poursuivaient à Rome avec une rigueur excessive (2). Le sacerdoce racontait, non sans un secret triomphe, la mort de Tullus Hostilius, monarque belliqueux, mais magicien maladroit, que la foudre qu'il avait voulu diriger avait frappé (3). Aux Indes, l'on soumet ces malheureux aux épreuves les plus cruelles, et aujourd'hui encore, dans ces climats, dont la douceur inspire à l'homme de la sympathie pour les animaux mêmes, les sorciers sont punis de mort (4).

---

(1) Mallet, hist. du Dan.

(2) Pline, XXVIII. 2, XXXI, *Senec., nat. Quæst.* IV. 6. *Serv. ad Virg. ecl.* VIII, 98. Aug. C. D. VIII, 19.

(3) Tit.-Liv. I. 31.

(4) En 1752, cinq femmes, dans un seule tribu indienne, furent punies de mort pour sorcellerie. *Staudt. Rel mag.* I. 475.

CHAPITRE IV.

Que les religions vaincues sont toujours traitées de magie par les religions triomphantes.

Le même mouvement, qui engage les prêtres a persécuter leurs rivaux comme magiciens, les porte à flétrir du nom de magie, tout culte qui n'est pas le leur. Les religions étrangères sont partout de la magie; leurs Divinités des démons, leurs ministres des sorciers. Nous avons indiqué, dans un livre précédent, la ville d'Ephèse, comme l'un des entrepôts, pour ainsi dire, des superstitions étrangères, et l'une des routes par lesquelles les dogmes barbares pénétrèrent en Grèce. Aussi, cette ville fut-elle, plus qu'aucune des colonies grecques, le théâtre de la magie. Une expression proverbiale appelait lettres Ephésiennes ou hiéroglyphes Ephésiens, les talismans, les amulettes, les formules magiques, auxquelles nous trouvons tant d'allusions dans les poètes et les comiques grecs (1). C'est que les prêtres

(1) Anaxilas, *ap. Athen.* XII, 70.

de cette nation, tout en adoptant, dans leur doctrine secrète, les opinions et les pratiques des religions sacerdotales, voyaient des rivaux dans leurs ministres. Ce qui vient de l'étranger a d'ailleurs quelque chose d'inconnu, qui réveille également la crainte et l'espérance. Les mots empruntés du dehors passaient pour les plus puissans dans les imprécations (1). La magicienne de Théocrite avait appris d'un Assyrien ses enchantemens et ses poisons les plus dangereux. Et nous devons ajouter à nos observations antérieures sur la magie en Grèce, que toutes les fables de ce genre placent le lieu de la scène, ou du moins quelques-uns des principaux acteurs de ces récits terribles, dans des climats étrangers (2).

L'accusation de magie correspond dans les querelles religieuses à celle de révolte et d'usurpation dans les guerres civiles et dans les dissensions politiques. Les religions naissantes y sont exposées avant leur triomphe. Les religions qui se disputent l'empire, se prodiguent cette inculpation. Enfin, celles qui succom-

(1) Pline. XXVIII. 2. Arnob. Adv. Gent. VII 24.

(2) Circé, Médée, Pasiphaé. *Creutz.* IV. 26, 28, 36.

bent, sont flétries de ce nom après leur chute. Lorsque l'Assyrie fut conquise par les Perses ; les prêtres Chaldéens, remplacés par les Mages, descendirent au rang de sorciers. La religion des Perses ayant été détruite à son tour, les Mages subirent la même dégradation. Le culte antique de l'Etrurie fut relégué à Rome parmi les cérémonies magiques et prohibées (1), plusieurs auteurs parlent des chants religieux des Sabins, des Etrusques et des Marses, comme d'incantations sacrilèges (2) ; et une loi des douze tables défendait de les employer, pour nuire aux fruits de la terre (3). Le collège des Pontifes fit poursuivre comme coupables de sorcellerie les prêtres Egyptiens. Accusés du même crime, les premiers chrétiens périrent dans les supplices. Quand le christianisme eut prévalu, les Dieux du polythéisme expirant devinrent des anges rebelles

(1) V. Les Sacrifices à Mania. Ovid., Fast. II.

(2) Horat. Epod. XVII. 28-29. Fest. de Verb. signif. 197. *In cornu cop. lingua*. Plin. *lat.* XXVIII. 2. Colum. X. 353-354.

(3) Plin. XXX. 1. Senec. *Nat. quæst.* IV. 6. *Serv. ad Virg. Eclog.* VIII. 98. *Aug. civ. Dei.* VIII. 19.

Après la conversion forcée de la Germanie, de la Scandinavie et de la Gaule, les Nix des Germains furent des démons, les Décesses et les fées Scandinaves des sorcières (1). On ne vit plus dans les lettres runiques qu'un moyen de communication avec les enfers, et le mot de Druides dans les langues gauloises et islandaises fut le synonyme de celui de magiciens (2). Enfin, telle est la disposition de l'homme à juger ainsi des religions qu'il rejette, que bien que la vérité du christianisme dépende, suivant l'opinion reçue, de la vérité antérieure de la religion juive, les chrétiens ont sans cesse accusé les juifs de magie.

---

(1) Rühs., Scand. anc. p. 282.

(2) *Ac. Inscr.* XXIV. 412. On le trouve compris dans ce sens, dans les monumens Anglo-Saxons.

LIVRE IV.

DE LA DÉCADENCE DU POLYTHÉISME.

CHAPITRE I.

Récapitulation des modifications successives du Polythéisme.

Nous avons conduit le Polythéisme jusqu'au plus haut point de perfection dont il soit susceptible. Nous allons traiter maintenant de sa décadence et de sa chute. Mais il n'est peut-être pas inutile de récapituler en peu de mots les modifications que subit cette croyance, depuis son origine, jusqu'à l'époque de son entier développement.

A dater de la naissance des idées religieuses, le polythéisme subit successivement quatre modifications bien distinctes.

Les Dieux sont d'abord des êtres sauvages, isolés, sans communications entr'eux, sans dénominations spéciales, sans formes régulières.

Ils deviennent ensuite semblables aux hommes; ils ont à un degré plus haut toutes leurs qualités, tant bonnes que mauvaises, tant morales que physiques. Ils sont réunis comme eux en société, dirigés par des intérêts et des passions du même genre, et désignés par des appellations particulières.

Plus tard, voués spécialement au maintien de la justice, et chargés du gouvernement moral de cet univers, ils se consacrent à ce grand but, et repoussent loin d'eux les faiblesses qui les troubleraient dans l'exercice de ces augustes fonctions.

Enfin, parvenus au dernier terme où le polythéisme puisse les porter, ils abjurent les attributs physiques de l'homme, et s'élèvent au rang d'esprits purs, différens en tout point du reste de la nature, infinis dans leurs qualités, inconcevables dans leur essence.

Chacune de ces modifications pourrait encore être subdivisée en plusieurs époques: mais l'énumération de ces subdivisions deviendrait infinie; le lecteur doit y suppléer.

Ces diverses modifications se ressentent des autres circonstances dans lesquelles se trouvent les peuples, du gouvernement qui les régit, de

leur vie plus ou moins spéculative, ou plus ou moins agitée, surtout du climat qu'ils habitent et de leur situation physique, deux causes puissantes de variations dans la religion. Mais tous les polythéismes qui ont existé, tous ceux qu'on peut concevoir, se rangent dans l'une des quatre cathégories que nous avons indiquées.

Il ne faut pas se laisser tromper par quelques déviations apparentes ou momentanées. La religion n'est pas une chose fixe, une, invariable, telle qu'on puisse, à chaque changement qu'elle éprouve, élever derrière elle une barrière qu'elle ne repasse jamais. La crainte et l'espérance s'agitent sans cesse dans les ténèbres; elles s'efforcent, infatigables, de reconquérir quelques-unes des illusions que la raison leur enlève. Le polythéisme primitif retourne quelquefois vers le plus grossier fétichisme, en prêtant à ses Dieux un égoïsme, une avidité, une violence qui dégradent la nature humaine. Le polythéisme, devenu moral, se confond assez souvent avec le polythéisme primitif. Les Dieux oublient qu'ils sont les gardiens de la justice, et que leur emploi le plus éminent est de protéger ses lois sacrées. Le

polythéisme, devenu spirituel, dévie à chaque instant de la doctrine de la spiritualité, les prêtres, pour faire agir leurs Dieux sur les hommes, leur rendent des sens, des organes, des forces, des passions entièrement corporelles. Mais en dépit de ces inconséquences passagères, la force des choses entraîne invinciblement les idées religieuses dans une direction uniforme. Il en est de leurs agitations, comme de celle des flots après la tempête. Bien qu'on ne puisse dire précisément jusqu'où viendra se briser encore chacune des vagues, elles quittent pourtant graduellement la terre, et chaque instant voit reparaître quelque portion du rivage qu'elles ne peuvent plus recouvrir.

—

CHAPITRE II.

Des causes de décadence contenues dans le Polythéisme.

Parvenu à son entier développement, le polythéisme porte en lui-même beaucoup de causes de décadence.

Les principales de ces causes peuvent être réduites au nombre de neuf.

La première est la multiplication infinie des Dieux, et la confusion qui en résulte dans les doctrines, dans les fables et dans les pratiques.

La seconde, est la disproportion toujours croissante entre les dogmes du polythéisme, et l'état des idées et des lumières.

La troisième, la tendance des esprits à chercher dans l'allégorie un remède à cette disproportion.

La quatrième, les progrès des connaissances physiques, qui, découvrant à l'homme les causes naturelles des événemens qu'il considérait comme miraculeux, ébranle toujours plus les traditions religieuses relatives à ces événemens.

La cinquième, les inconvéniens qui proviennent de la religion, lorsque l'homme, cessant de la respecter, découvre qu'il peut s'en faire un instrument, un moyen d'influence et de domination sur ses semblables, découverte, qui, long-temps renfermée dans le sein des corporations sacerdotales, et l'un des secrets des prêtres, sort de cette enceinte mystérieuse pour se révéler à l'autorité, et à toutes les factions qui veulent s'emparer de l'autorité.

La sixième, l'effet que la lutte entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux produit

avec plus ou moins de rapidité, mais infailliblement sur l'opinion des profanes.

La septième, la marche de la philosophie, à côté du polythéisme, chez les peuples que le sacerdoce ne domine pas, et les progrès de cette même philosophie dans le sein des corporations sacerdotales, chez le peuple que le sacerdoce domine.

La huitième, l'amalgame incohérent de toutes les opinions les plus discordantes, dans la partie secrète des religions, amalgame que les dépositaires de ces secrets sont nécessairement poussés à faire pressentir et à laisser deviner au peuple.

La neuvième enfin, les accroissemens que prend la magie, puissance secrète, rivale de la religion, et qui de tout temps existe à côté d'elle, mais qui, à mesure que la religion décline, lève une tête plus hardie, et appelle autour de ses rites mystérieux, dans des cavernes et dans des antres, les hommes qui dédaignent les cérémonies usitées, et qui s'éloignent des temples publics.

CHAPITRE III.

De la multiplication infinie des Dieux.

Il est de la nature du polythéisme de recevoir dans son sein toutes les religions qui se présentent, pourvu qu'elles ne refusent pas l'alliance qu'il leur propose ; les peuples polythéistes craignent toujours d'avoir oublié quelque Dieu. Ils ne se contentent pas d'adopter ceux qu'on leur révèle, ou qu'adorent les peuples qu'ils apprennent à connaître, ils élèvent des autels à des Dieux inconnus, à des divinités anonymes.

Cette tendance du polythéisme se fait remarquer long-temps avant qu'il approche de sa décadence. Epiménides, chargé par Solon de purifier la ville d'Athènes et d'introduire dans le culte plus de régularité, fit graver sur la place publique l'inscription célèbre qui attira l'attention et seconda le zèle de l'apôtre des Gentils (1). On voyait des

(1) Staudlin, Kirchengesch. I. 505. Cette inscription dont

autels érigés dans ce but à Olympie et à Phalères (1).

Cette tendance se fortifie par beaucoup de circonstances qu'amenent nécessairement, chez toutes les nations, les vicissitudes des choses humaines. Dans tous les dangers imminens, dans toutes les calamités tant durables qu'imprévues, les peuples appellent à leur aide des Dieux étrangers (2). Une peste ravage Rome, toutes les rues se remplissent de chapelles consacrées à des divinités barbares, toutes les maisons des particuliers sont le théâtre de cérémonies et d'expiations inusitées.

L'expédition contre les Marcomans frappe les Romains de terreur. Aussitôt le philosophe Marc-Aurèle, se prêtant à leurs vœux par politique, ou s'y associant par conviction, mande des prêtres de tous côtés, pratique tous les rites étrangers, et purifie la ville de toutes manières (3).

---

parle Saint-Paul était ainsi conçue : Aux Dieux de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique ; à tous les Dieux inconnus et étrangers. *Saint Jérôme*, Comment. sur l'épître à Tite. Ch. I. Voy. Paus. att. ch. 1.

(1) Paus. Voy. Elide. 14.

(2) Tit.-Liv. IV. 30. Den. d'Hal. X. 10.

(3) Capitolin, *in* Marc-Aurèle.

Le polythéisme sacerdotal n'est point garanti de ces innovations par la jalousie de ses ministres. Les Carthaginois, vaincus par Denys de Syracuse, et menacés par leurs propres sujets, remarquent avec effroi qu'ils n'ont rendu jusqu'alors aucun hommage à Cérès et à Proserpine. Ils se hâtent de leur nommer des prêtresses, de leur dresser des statues, et de leur vouer des sacrifices conformes aux rites des Grecs (1).

Les nouveaux Dieux une fois introduits, la préférence doit être pour eux. Ils ont, moins souvent que les anciennes divinités, rejeté les prières et trompé les espérances. Depuis qu'Anubis l'égyptien et Bendis le Thrace ont obtenu des autels, dit avec humeur Jupiter dans l'Icaro-ménippe, les hécatombes qu'on leur offre ne prennent point de fin, l'on me regarde comme un dieu vieilli, dont les forces sont usées, et auquel il est plus que suffisant d'immoler un taureau, chaque année, aux fêtes d'Olympie (2).

A mesure que les communications devien-

(1) Diod. sic. XIV. 18.

(2) Lucien Icaro-ménippe.

nent plus fréquentes ou plus faciles entre les nations, cette tendance du polythéisme doit multiplier à l'infini le nombre des Dieux. Chaque peuple adore ceux de tous les autres. Le monde est accablé sous cette multitude de divinités, la terre plie sous le poids des temples.

Toutes ces nouveautés ne s'établissent point sur les débris des anciennes pratiques, mais à côté d'elles. Les cultes des temps reculés, les notions les plus barbares, coexistent avec les plus perfectionnés, avec les notions, les cultes les plus épurés par la civilisation (1).

De cette multiplication infinie des objets de l'adoration des hommes, résultent divers inconvéniens pour la religion. Les attributs de chaque divinité se confondent.

Nous voyons, dans Pausanias, Jupiter (2), Vénus (3) et Minerve (4), présidant à la navigation et préservant les matelots des tempêtes,

(1) V. Dulaure, culte du Phallus, p. 50.

(2) Jupiter Eranémus qui donne un vent favorable, Paus. Lacon. 13.

(3) Vénus Pontia et Liméni, surveillant la mer et les ports, *id.* Corinth. 34.

(4) Minerve Anémotis, qui appaise les vents. Id. Messen 35.

tandis que tout ce qui se rapporte à la génération est attribué à Neptune (1). Diane, dans Callimaque, demande à être désignée par plusieurs noms, à cause de la multiplicité de ses attributs. Aussi dans le décret, qui termine le dialogue, intitulé l'Assemblée des Dieux, cette confusion sert-elle de texte aux plaisanteries de Lucien. Chaque divinité, dit Momus, doit avoir un état fixe. Minerve ne doit pas se mêler de guérir les maladies, ni Esculape de prédire l'avenir.

Mais, comme en même temps, les peuples cherchent à rapprocher les divinités étrangères de leurs Dieux nationaux, et, pour y parvenir, donnent souvent aux premières les noms des seconds, il s'opère encore une autre confusion en sens inverse; des Dieux, chargés de fonctions très différentes, ont la même désignation.

Les Grecs, par exemple, voulant donner des noms indigènes aux divinités venues d'Egypte, réunirent sous celui de Proserpine, Isis parce qu'elle était la lune, Osiris parce qu'il avait été enlevé comme la fille de Cérès, et Anubis, à cause de sa ressemblance avec Hécate. Pluton

(1) Neptune Genetius., Ib. Corinth. 58.

de son côté, devint à la fois Typhon, comme le ravisseur d'Osiris, et Sérapis, en sa qualité de Dieu des enfers (1).

Notez ici la marche des idées, et remarquez comme la vieillesse ressemble à l'enfance. Dans le fétichisme, qui est l'enfance du polythéisme, les Dieux n'avaient aucun nom particulier, parce qu'on avait sur tous les mêmes notions confuses. Dans le polythéisme, chaque divinité reçoit un nom spécial, parce que l'homme se fait sur chaque divinité une notion distincte. Dans la décadence du polythéisme, il y a plusieurs noms pour chaque divinité, plusieurs divinités pour chaque nom, par ce que les notions redeviennent obscures et vagues.

Ce n'est pas que l'esprit humain ait rétrogradé : tout au contraire. Cette multiplication des Dieux, cette confusion des idées, conduit les peuples à reconnaître que tout l'univers adore les mêmes êtres sous différens noms. Ce pas important amène, il est vrai, momentanément l'indifférence pour tous les cultes ; mais c'est une crise nécessaire chaque fois que l'intelligence humaine, éclairée sur l'imperfection

(1) S.te-Croix, des myst., p. III.

du culte qu'elle professe, éprouve le besoin d'en découvrir un meilleur.

En attendant, le polythéisme devient un véritable chaos. Les fables se multiplient comme les divinités. Les cérémonies varient encore plus que les fables. Sur chaque cérémonie, sur chaque fête, il y a des traditions opposées, incohérentes et contradictoires.

Les prêtres et les hommes d'état s'opposent vainement à ce bouleversement des croyances, à cette inondation de divinités. Le gouvernail échappe de leurs mains, leurs efforts sont inutiles. L'aréopage d'Athènes, le sénat de Rome promulguent des lois sévères. Le premier défend sous peine de mort l'admission d'un culte étranger; le second charge les Ediles d'astreindre, par la force, tous les citoyens à se contenter des rites de leur patrie. Chaque olympiade, ou chaque lustre, est marqué par la proscription des divinités Barbares, par l'expulsion de leurs prêtres et le renversement de leurs temples. Les hommes les plus distingués opposent leur ascendant à la superstition populaire. Paul Emile arme d'une hache ses mains victorieuses, pour abattre les autels de Sérapis (1).

(1) Valer. Max., l. 3, 3.

Mais partout le polythéisme réagit : sa tendance l'emporte, les lois sont enfreintes ou éludées, des temples Egyptiens s'élèvent à Ithome (1) et à Sparte (2) ; des Dieux coiffés du bonnet Phrygien sont révérés à Athènes (3). Le sénat Romain vainqueur du monde ne peut résister à l'opinion, il essaie de transiger avec elle, il permet l'adoration des Dieux étrangers hors de l'enceinte de la ville (4). Mais le torrent surmonte ces barrières impuissantes. Dès le temps de Sylla, un collége de Pastophores, sur le modèle de ceux de Memphis ou de Thèbes, se place à côté du collége des augures (5). Les prêtres chaldéens s'emparent de l'esprit des grands, des consuls, des généraux (6). Encouragé par de tels exemples, le peuple rétablit violemment dans leur sanctuaire les statues d'Anubis, de Sérapis, d'Isis et d'Harpocrate (7).

(1) Pausan. Messen. 32.

(2) Id., Lacon. 14.

(3) Plat. *Republ.* Demost., *de coronâ.* Strabon, *analect.* III. 145.

(4) Dio. Cass. XL. 47.

(5) Apul. *met. in fine.*

(6) Plutarch. *in Mario.*

(7) Tertul. *adv. nat. et Arnob.* Lib. II.

Rome condescend à emprunter jusqu'à la religion des pirates dispersés par Pompée, et puise dans cette honteuse source le culte de Mithra, qui devait acquérir en peu de temps, par ses sanglans mystères, une célébrité déplorable (1). Les triumvirs, destructeurs de toutes les institutions comme de toutes les vertus antiques, consacrent enfin solennellement toutes les superstitions repoussées. Ils ordonnent la construction d'un temple consacré particulièrement aux objets principaux de l'adoration des Egyptiens (2). Mais avant cette époque les prêtres de cette contrée étaient si nombreux à Rome, qu'un proscrit, Volusius, prit leurs vêtemens pour se dérober aux bourreaux qui l'entouraient (3). Le Judaïsme trouve aussi des prosélytes. Ovide place le sabat des Juifs parmi les fêtes que les Romains célébraient. C'est vainement qu'Auguste veut ramener la religion à sa pureté première (4).

(1) Plut. *in* Pomp. Val. Max.
(2) Dio. Cass. VII. 15.
(3) Val. Max. VII. 3, 8.
(4) Ovid. *de art. amat.* I. 76. Ib. 416. *V.* aussi Sénèque, dans St.-Aug. *de civ. Dei*, VI. 11, et Tac. hist. V. 5. Mull. de Herr. p. 21-26.

On désobéit à l'empereur, comme on avait désobéi au sénat; les efforts du despotisme sont infructueux, comme ceux de la liberté. Enfin, Rome, pour employer les expressions d'un poète (1), devient le rendez-vous de tous les Dieux de la terre : et cette cité, jadis si pure dans ce qui concernait le culte, si réservée dans ses opinions, si austère dans ses pratiques, et qui avait épuré le polythéisme grec avec tant de sévérité et de scrupule, est l'arène où s'agitent en tout sens les plus discordantes, les plus licencieuses, les plus folles des superstitions, et contient plus de Dieux que d'hommes, plus d'Idoles que d'adorateurs. (2).

Les Dieux sont attaqués dans les livres : ils sont baffoués sur le théâtre (3). L'incrédulité qui se développe, se prévaut de leur nombre qui devient ridicule, de leurs formes qui sont bizarres, de leurs légendes qui sont incompatibles avec la religion nationale pour

---

(1) Suet. I. 53. Mull. de Heer. 30.

(2) Pitiscus. *V.* Deus.

(3) Aristoph. in Vesp. V. 9. *In Lisistrata*, V. 389. Plaute, Amphyt.

se moquer à la fois et des intrus et des indigènes.

Ainsi l'on voit dans Lucien, Mercure ne sachant plus où placer ces Dieux qui arrivent en foule (1), et regardant de mauvais œil Atys, Sabazius, les Corybantes, parvenus insolens, dont les titres sont encore douteux (2), Neptune se battant contre Anubis (3), Bacchus fesant entrer dans l'Olympe avec lui les satyres aux pieds de bouc, et jusqu'au petit chien d'Erigone (4), Mithras arrivant de Médie, la tête ceinte d'un turban, promenant un regard stupide sur ses collègues, et n'entendant pas ce qu'on veut lui dire, même quand on boit à sa santé (5).

---

(1) Jupiter tragique.

(2) Icare Ménippe.

(3) Jupiter tragique.

(4) Assemblée des Dieux. Ce petit chien a conservé sa place dans le ciel sous le nom de petit chien.

(5) Ib.

CHAPITRE IV.

Effet de la multiplication des Dieux sur la morale du Polythéisme.

« Depuis que nous sommes en si grand nombre, dit Momus aux Dieux assemblés, le parjure et tous les genres de crime se multiplient (1). » Cette plaisanterie renferme une idée assez profonde. Chaque homme se choisissant plusieurs Dieux pour protecteurs, obtenait de l'indulgence de l'un ce qu'il ne pouvait arracher à la justice de l'autre. Le polythéisme perdait ainsi la moralité qu'il avait acquise, et retournait au fétichisme. Mais comme ni le fétichisme ni le polythéisme sans morale n'étaient proportionnés à l'état de l'esprit humain, le polythéisme devait tomber.

—

CHAPITRE V.

De la disproportion qui s'établit entre les dogmes et les lumières.

Les mêmes raisonnemens, qui, naguères ont conduit les hommes à faire de leurs Dieux

(1) Lucien, dialogue intitulé : L'assemblée des Dieux.

les protecteurs de la morale, les conduisent bientôt à sentir que la morale ne peut être convenablement protégée par de pareils Dieux. Des êtres, entachés de tant de vices, semblent des coupables, qui n'ont plus de droit de s'asseoir au rang des juges. Les esprits, même les plus religieux, s'effrayent de l'influence que l'exemple de ces divinités corrompues menace d'exercer sur leurs sectateurs.

L'esprit humain, dans le polythéisme indépendant de la direction sacerdotale, avait commencé à épurer sa croyance. Il l'avait rendue plus raisonnable, plus analogue à ses besoins du moment. Cependant, malgré ces améliorations progressives, il y trouvait encore quelque chose de trop matériel et de trop grossier. Tout à coup il la voit reculer vers une époque plus grossière et plus matérielle encore. Par un effet naturel de la confusion de tous les polythéismes, confusion décrite au chapitre précédent, celui que nous avons désigné sous le nom de sacerdotal, et qui, toujours immobile et stationnaire, consacre avec scrupule toutes les pratiques des siècles barbares et presque des tribus sauvages, pénètre de toutes parts dans la croyance qui s'était perfectionnée, et de nouveau la défi-

gure et la déshonore. Des cérémonies bizarres, des rites scandaleux, des fictions ridicules, immorales, ou obscènes, que la religion pratique avait rejetés loin d'elle, reviennent y prendre leur place. Les Dieux retournent à leurs mœurs féroces, et revêtent même leur première figure, hideuse et difforme. Ici vous les voyez, monstres amphibies, ou portant sur un corps humain une tête de bête farouche. Là, par des emblèmes révoltans, ils offensent la pudeur et flétrissent l'imagination; les uns réclament le sang des hommes, les autres commandent le suicide ou les mutilations volontaires.

Ainsi la disproportion s'accroît entre le culte et toutes les institutions, toutes les lumières, toutes les opinions existantes. L'esprit humain, qui, pendant long-temps, avait travaillé sans relâche à rétablir l'harmonie entre les idées qu'il acquérait chaque jour, et ses notions traditionnelles sur la nature et le caractère des Dieux, surpris et mécontent de cette impulsion rétrograde, se rebute de ses tentatives, comme d'efforts infructueux.

Pour arrêter le discrédit du polythéisme, même sous sa forme la plus raisonnable,

il aurait fallu en écarter sans retour tout ce qui contredisait d'une manière trop manifeste les nouveaux principes de tous les hommes éclairés. Mais le sacerdoce ne permet pas cette épuration de la croyance populaire. Il cherche bien à repousser quelques-unes des cérémonies, quelques-uns des rites qui s'introduisent au dehors, mais plus alarmé des attaques de l'incrédulité, toujours son ennemie, que des invasions du fanatisme souvent son allié, il travaille avec bien moins de zèle à l'exclusion des superstitions étrangères, qu'à la défense de la superstition indigène. Son intérêt immédiat et présent lui fait négliger l'intérêt durable et futur de la religion qu'il croit maintenir.

La même chose arrive dans toutes les religions. Elles hâtent leur chute par un faux calcul, pareil à celui de la plupart des gouvernemens, qui, lorsque l'opinion s'élève contre des abus antiques, ne cherchent point à la satisfaire par une réforme, avant qu'elle soit révoltée, mais pensent se consolider contre elle, en consolidant les abus.

CHAPITRE VI.

De la tendance de l'Allégorie à détruire la Religion.

Nous avons dit ailleurs que l'allégorie, qui résulte de l'introduction de la morale dans le polythéisme, augmentait le nombre des fables, mais affaiblissait la croyance. C'est néanmoins l'allégorie que tous les esprits encore religieux invoquent, comme une ressource contre la disproportion trop manifeste entre les dogmes et les lumières. On assigne un sens allégorique à toutes les traditions qui semblent puériles ou scandaleuses. L'on parvient de la sorte, en effet, à justifier les dieux du reproche d'immoralité ; mais c'est aux dépens de leur individualité qu'on les justifie. L'allégorie, qui ne fait d'abord qu'expliquer leurs actions, s'étend bientôt à leurs qualités, et finit par attaquer leur nature. Minerve devient la sagesse, Vénus la beauté, Mercure la ruse ou l'éloquence. Il en est de même des attributs physiques de chaque divinité. Vesta n'est que le feu, Cérès que le blé, Bacchus que le vin. Le polythéisme sacerdotal, qui, dès l'origine,

a consacré dans sa langue scientifique des emblèmes de cette espèce, les présente ou comme des révélations subites, gages des faveurs célestes, ou comme des monumens vénérables d'une sagesse antérieure, long-temps dérobée aux humains. Tous les esprits, poussés dans cette direction par le mouvement général, adoptent avec ardeur un système qui délivre la religion de ce qui les blesse; et tel est l'empressement universel, que chaque peuple met son amour-propre à s'approprier, pour sa croyance, la priorité des interprétations symboliques. Chacun croirait faire preuve ou d'ignorance ou de barbarie, s'il s'arrêtait au sens littéral.

Les Dieux ne sont plus enfin que des désignations plus courtes pour les vertus, les qualités et les forces que l'on remarque dans l'univers. Ils n'ont plus d'existence par eux-mêmes, plus de volontés personnelles. Ils ne sont plus des objets de crainte ou d'espérance. La langue mythologique subsiste, mais la religion n'existe plus.

CHAPITRE VII.

De la substitution des causes naturelles aux causes surnaturelles.

Quelque lents et quelque imparfaits que soient les progrès de la physique, il est impossible que l'homme ne remarque pas que des événemens attribués par les traditions anciennes à l'action de forces miraculeuses et incalculables, sont l'effet de causes naturelles, régulières, et susceptibles d'être calculées. Non-seulement il résulte de cette découverte que ces événemens ne servent plus comme autrefois à fortifier dans les esprits l'attachement à la religion; mais la croyance, privée de cet appui pour le présent et pour l'avenir, se ressent, en outre, d'une manière désavantageuse, d'avoir, dans les temps passés, reposé sur une pareille base. De ce que les éclipses ne sont plus considérées comme des prodiges, il s'ensuit que le retour d'une éclipse ne frappe plus les ames d'une terreur superstitieuse; et il s'ensuit encore que les hommes, éclairés sur cet article, plaignent ou méprisent leurs ancêtres d'avoir été plongés dans une telle igno-

rance. Mais si les artifices des prêtres, ou si leur propre crédulité les ont ainsi bercés d'illusions grossières, pourquoi cette crédulité ou ces artifices ne se seraient-ils pas étendus à d'autres objets? Ainsi la foi, ébranlée sur un seul point, s'ébranle sur tous; et le doute et la défiance, dans leur travail actif et rapide, parcourent en tous sens, et détachent successivement toutes les parties déjà vacillantes de l'édifice religieux.

CHAPITRE VIII.

Des inconvéniens des Religions employées comme moyens politiques.

A mesure que la religion perd de son crédit, l'autorité politique et toutes les factions qui y aspirent s'en font un instrument. Il semble singulier que l'on pense d'autant plus à s'en servir, qu'elle a plus perdu de son influence. C'est néanmoins une conséquence assez naturelle. Tant qu'une religion est une chose divine, qui oserait songer à tirer parti d'une chose divine? Mais quand une religion est jugée, décréditée et déchue, les calculs humains la

trouvent plus à leur portée, et ils s'en emparent. Les peuples se couvrent alors de prétextes religieux pour s'attaquer les uns les autres par la force ouverte, ou pour se détruire par la perfidie. Dans la treizième année de la guerre du Péloponnèse, dit Thucydide (1), la guerre s'éleva entre les Épidauriens et les Argiens, à l'occasion d'une victime que les premiers avaient négligé d'immoler à Apollon. Les Argiens, continue l'historien grec, avaient l'intendance du temple ; mais quand ils n'auraient pas eu de prétexte, ils jugeaient qu'il était important de s'emparer d'Épidaure. De tous côtés retentissent les accusations de sacrilége. Les Lacédémoniens, raconte l'auteur que nous venons de citer, reprochaient aux Athéniens d'avoir outragé Minerve en faisant mourir les complices de Cylon, réfugiés près de ses autels. Les Athéniens reprochaient aux Spartiates d'avoir offensé la même déesse, en laissant Pausanias expirer de faim dans son sanctuaire ; et de s'être attiré l'indignation de Neptune, en condamnant au dernier supplice des Ilotes chassés de son tem-

(1) Thucyd. V, 53.

ple (1). S'appuyant de griefs semblables, l'ambition envahit les provinces, l'avarice dépouille les vaincus, la vengeance massacre les prisonniers.

Dans l'intérieur des États l'anathême est au service de chaque faction, contre la faction rivale. L'une des grandes sources de division dans Athènes, remarque Hérodote, la proscription des Alcméonides, vint de la religion (2), et la religion contribua encore à la perte de cette ville en préparant de nouvelles persécutions contre Alcibiade, dès sa rentrée. Partout on séduit les Pontifes, on achète les oracles. La Pythie, gagnée par Cléomène, déclare illégitime la naissance de son compétiteur Démarate. (3) Lysandre aspirant au trône de Sparte au préjudice de la famille régnante, envoie presque publiquement marchander la vénalité des prêtres de Delphes, de Dodone et de Jupiter

(1) Thucyd. I. 126 — 128.

(2) Herod. V. 70.—72.

(3) Herod. VI. 66. Voir dans le même auteur, encore un exemple de la corruption de la Pythie dont on achète la réponse à prix d'argent. V. 63.

Ammon. (1) Le respect pour les Dieux sert de prétexte à la violation des engagemens envers les hommes. L'on invoque les sermens contre les promesses. Les Corinthiens veulent-ils motiver aux yeux de la Grèce leur traité avec Argos contre Athènes et Lacédémone, traité contraire à la convention qui obligeait les alliés à se soumettre aux décrets de la majorité, ils objectent la clause d'après laquelle sont réservés les empêchemens qui proviendraient de la part des Dieux. Ayant juré aux Argiens de les défendre, l'empêchement existe, puisqu'ils ont pris les Dieux à témoin de leurs sermens. Des principes jusqu'alors sans conséquences, prennent celles que les passions sont intéressées à leur donner. Des cérémonies indifférentes reçoivent une extension qui les rend funestes.

Quelquefois aussi, la superstition, sans mélange d'artifice, a ses inconvéniens. Tel général manque une victoire, ou encourt une défaite, pour avoir voulu célébrer une fête, vaquer à une cérémonie, respecter un présage. Les Athéniens allaient lever le siége de Syracuse;

(1) Diod. XIV. 4.

une éclipse de lune survint. Nicias crut devoir devoir différer un départ désapprouvé par les Dieux. Les Syracusains profitèrent du retard, attaquèrent sa flotte et la détruisirent, firent l'armée captive et masssacrèrent les prisonniers. (1) Les choses n'influent pas sur l'opinion, dans un siècle dévot; mais dans un siècle qui commence à devenir incrédule, elles fortifient l'incrédulité.

Tout concourt donc à affaiblir la puissance d'une Religion à cette époque. Comme les hommes ont plus souvent du mal que du bien à faire, elle est plus souvent employée à faire du mal qu'à faire du bien. L'autorité qui la fait parler dans son sens, réfléchit qu'elle pourrait aussi parler dans un sens contraire, et lui impose silence. Le peuple qui a commencé à s'en détacher et à la prendre en haine, à cause du mal qu'elle a fait, la prend en mépris, à cause du dédain avec lequel il voit que l'autorité la traite : et cette Religion n'est plus qu'une bannière souillée, que les grands déploient sans bonne foi, que

(1) Thucyd. VII. 50 — Diod. l. XIII. 7.

la foule suit sans conviction, et que les partis déchirent en se l'arrachant.

—

CHAPITRE IX.

De la purification de l'île de Délos par les Athéniens, durant la guerre du Péloponnèse.

Un fait, rapporté par Thucydide, nous fournit un exemple curieux de l'extension donnée par les Grecs à certaines pratiques religieuses, pour les faire servir à leurs desseins politiques.

Les Athéniens, engagés dans la guerre du Péloponnèse, découvrirent que les habitans de Délos avaient contracté une alliance secrète avec les Spartiates. (1) Voulant donner à leur vengeance une apparence de piété, ils prétendirent d'abord que la dignité de Diane et d'Apollon exigeait la purification d'une île où les deux enfans de Latone avaient reçu le jour, et qui leur était consacrée. Les notions sacerdotales sur l'impureté de tout ce qui

(1) Diod. Sic. XII.

tient à la génération, ainsi qu'à la dépouille mortelle de l'homme, s'étant glissées dans la religion Grecque, les Athéniens ordonnèrent qu'à l'avenir personne ne naîtrait ni ne mourrait à Délos et qu'on transporterait ailleurs les malades sans espérance et les femmes près d'accoucher; puis allant plus loin, ils déclarèrent tous les habitans de cette île indignes d'être consacrés aux Dieux, et les chassèrent de leur patrie, couvrant ainsi leur ressentiment d'un scrupule religieux, et passant de la purification d'un territoire à un arrêt d'exil contre tout un peuple.

—

CHAPITRE X.

De l'influence des conquêtes d'Alexandre sur la décadence du Polythéisme.

Les conquêtes d'Alexandre contribuèrent beaucoup à la chute du polythéisme. Au moment où la croyance nationale s'ébranlait, les Grecs allèrent puiser dans l'étranger des superstitions barbares, qui, d'abord adoptées avec frénésie par des esprits lassés du vague

de leurs propres opinions devenues des doutes, furent une raison de plus, pour tous les hommes sages, de se détacher d'une Religion ainsi souillée.

Ajoutez à cela l'apothéose du conquérant de l'Asie, la servilité des oracles qui proclamèrent sa divinité, l'assentiment auquel il força les villes grecques. Parmi ces villes, les unes devancèrent ses désirs : les autres s'y prêtèrent de mauvaise grâce. Mais le Polythéisme se trouva également mal et de la soumission servile d'Athènes et de la répugnance de Lacédémone. Les Athéniens, en décernant au fils de Philippe la divinité de Bacchus, avilissaient la religion (1). Les Spartiates, en décrétant que, puisqu'Alexandre voulait être Dieu, il n'avait qu'à l'être (2), témoignaient pour la religion une indifférence qui ne pouvait tarder à lui être funeste.

---

(1) Bayle, art. Olympias.

(2) Ælian. II. 17.

CHAPITRE XI.

Des effets de la lutte du pouvoir temporel contre le pouvoir spirituel.

Nous avons parlé ailleurs de la lutte qui s'établit nécessairement entre le sacerdoce et les dépositaires de l'autorité politique. Il est manifeste que cette lutte est une cause puissante de décadence pour le polythéisme. Toute la conduite des prêtres est soumise à l'inspection malveillante d'une classe ennemie. Leurs ruses sont découvertes, leurs artifices sont dévoilés, et tous les moyens que le pouvoir temporel emploie, pour détruire l'influence des ministres de la religion, rejaillissent sur la religion même.

Les trois dernières causes que nous avons assignées à la décadence du polythéisme, les progrès de la philosophie, la publicité des mystères, et les accroissemens de la magie, exigent un travail particulier pour être bien approfondies et bien expliquées.

—

LIVRE V.

DES RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE AVEC LE POLYTHÉISME POPULAIRE DE LA GRÈCE.

CHAPITRE PREMIER.

Observations préliminaires.

En traitant de l'introduction de la spiritualité dans le polythéisme, nous avons déjà parlé de la philosophie; mais ce que nous en avons dit alors n'a pu donner l'idée de ses rapports avec la croyance populaire, que sur un seul objet. Nous allons en présenter maintenant le tableau général.

Le seul peuple indépendant de la direction sacerdotale chez lequel nous puissions suivre la marche de la philosophie, ce sont les Grecs; c'est donc dans l'histoire de la philosophie grecque que nous puiserons tous nos exemples.

Quoique la tendance de l'esprit humain à la progression soit une loi d'une application universelle, il est beaucoup plus difficile de tracer la marche des philosophes que celles des prê-

tres. Ces derniers, soumis à une discipline uniforme et réunis l'un à l'autre par un intérêt commun, suivent, à quelques déviations près qui sont bientôt réprimées, une route vers laquelle ils sont ramenés constamment, par l'ascendant de la corporation dont ils font partie. Les philosophes, au contraire, bien que dominés comme tous les individus par l'esprit de leur siècle, et poussés par cet esprit dans un même sens, jouissent néanmoins d'une indépendance individuelle qui introduit dans leurs hypothèses des variations nombreuses, et des divagations presque impossibles à calculer. On trouve seulement de loin en loin, comme sur une vaste plaine couverte de neige, où chaque voyageur se fraye un sentier à part, quelques points de repos, où tous se rencontrent pour se séparer de nouveau. Ces points de repos seuls sont susceptibles d'être indiqués.

Les hypothèses philosophiques peuvent être considérées sous deux points de vue. Premièrement, elles peuvent être envisagées en elles-mêmes, c'est-à-dire, quant à leur vérité ou leur vraisemblance; elles peuvent l'être, en second lieu, simplement dans leurs rapports

avec d'autres parties des institutions ou des opinions humaines.

Ce dernier point de vue est le seul qui s'accorde avec la nature de notre ouvrage, et qui se renferme dans ses limites. Nous n'avons à examiner que les relations de la philosophie en Grèce avec le polythéisme. En conséquence, dans la succession des philosophes, nous ne parlerons que de ceux dont les systèmes ont apporté quelques changemens à ces relations. Nous laisserons de côté tous ceux dont les conjectures divergentes peuvent offrir des objets intéressans pour la réflexion, mais n'ont en rien modifié la position respective de la religion et de la philosophie.

Or il faut remarquer que des hypothèses, intrinsèquement très-différentes, peuvent laisser cette position la même. Par exemple, Thalès supposait que l'eau était le principe élémentaire du monde, Héraclite croyait que le feu était la matière primitive; mais, malgré cette opposition fondamentale, Héraclite et Thalès partaient d'une donnée commune, qui établissait entre leurs systèmes et la religion populaire précisément les mêmes rapports. Selon tous deux, l'univers était composé d'une sub-

stance première, qui était à la fois celle des Dieux, celle des hommes, celle de tous les êtres existans. Il en résultait, et nous le prouverons plus amplement dans la suite, que pour la croyance grecque, telle qu'elle était publiquement professée du temps de ces philosophes, il n'y avait entre leurs doctrines aucune différence : en traiter séparément n'eût donc été qu'un double emploi. Nous avons appliqué cette règle à tous les cas analogues.

Une dernière observation est encore nécessaire. Les auteurs anciens se contredisent souvent dans leurs assertions sur les systèmes des philosophes les plus célèbres. Pour n'en citer qu'un exemple, Diogène Laërce (1) dit que Thalès considérait Dieu (et il se sert ici de ce *mot au singulier*) (2) comme le premier être incréé qui voyait les plus secrètes pensées des hommes : voilà bien le théisme pur (3). Cicéron prétend qu'il croyait, au contraire, que des dieux en nombre infini remplissaient le monde : voilà le polythéisme (4). Aristote pré-

(1) I. 35-36.

(2) Πρεσβύτατον τῶν ἐννέα Θεός.

(3) Valer. Max. VII. 8.

(4) *De legib.* II.

sente une troisième hypothèse, d'après laquelle Thalès aurait affirmé que l'ame de l'univers était répandue partout, et que c'était dans ce sens que le monde était plein de dieux innombrables (1), ce qui rendrait cette doctrine une sorte de panthéisme. Cet exemple doit nous mettre en garde contre l'inexactitude avec laquelle les systèmes des philosophes anciens nous ont été transmis, inexactitude qui a dû s'accroître, quand il s'est agi de ceux qui avaient mêlé à leurs opinions des portions de philosophie barbare, comme Pythagore, et peut-être comme Aristote lui-même.

—

CHAPITRE II.

De ce que les Philosophes grecs ont emprunté aux Barbares.

En disant que la philosophie grecque avait été indépendante de la direction sacerdotale, nous n'avons point prétendu la représenter comme n'ayant rien emprunté des nations que le sacerdoce dominait. Au contraire, nous

(1) *De anima*, I.

reconnaissons qu'il y aurait à entreprendre, pour distinguer les élémens constitutifs de cette philosophie, un travail analogue à celui par lequel nous nous sommes efforcés de démêler ceux du polythéisme populaire, mais ce travail nous entraînerait à des recherches qui n'auraient qu'un rapport très-indirect avec le sujet de notre ouvrage; nous nous bornerons donc à un petit nombre d'idées générales, nous réservant d'indiquer, en traitant de chaque philosophe en particulier, quelles doctrines étrangères semblent avoir pénétré dans son système; car, dans presque toutes les écoles philosophiques, on rencontre des fragmens non méconnaissables de dogmes qui ne sont point d'origine grecque. Cette vérité n'a pas échappé à ceux des écrivains de l'antiquité qui, n'étant plus de l'époque où l'esprit humain pense par lui-même, mais arrivés à celle de la critique, cherchaient plutôt à connaître et à classer les opinions antérieures, qu'à tirer de leur propre fonds des opinions qui leur appartinssent. Mégasthène, contemporain de Séleucus Nicanor, (1)

(1) Ap. Cyrill. contra Julian. IV. Et Euseb. prep. Evang. IX.

et le péripatéticien Aristobule (1) font remonter presqu'aux Indes les hypothèses hasardées en Grèce sur les principes et la nature des choses.

Ces doctrines étrangères pouvaient s'introduire de deux manières dans la philosophie grecque.

Premièrement, les philosophes de la Grèce avaient des communications fréquentes avec les barbares. Ils parcouraient eux mêmes volontiers les pays lointains, pour y recueillir des connaissances qu'ils rapportaient dans leur patrie; leur disposition était, en général, favorable aux institutions des peuples étrangers. Elles leur semblaient avoir des avantages qu'ils ne trouvaient point dans les institutions grecques. Voyageurs bien accueillis, d'ordinaire, par les monarques, et par les corporations privilégiées, rien ne les avertissait des vices inhérens à l'organisation sociale, religieuse et politique de ces vastes empires, dont les dehors étaient imposans et l'apparence majestueuse. Un despotisme, qui ne pesait point

(1) *Ap. Clem. Alex. Strom.*

sur eux, les frappait par un extérieur de repos et de régularité, qu'ils préféraient à l'agitation de leurs petites républiques. Ces grands corps de prêtres qui leur confiaient par fois des découvertes alors précieuses, et plus souvent les éblouissaient par des hypothèses hardies, plaisaient à leurs regards, en leur offrant le spectacle d'hommes voués exclusivement et pour toute leur vie à la science, et flattaient leur vanité, en présentant cette science, comme devant être renfermée dans un sanctuaire, et non pas abandonnée, comme en Grèce, aux tâtonnemens et aux profanations du vulgaire.

Disciples dociles, mais volontaires, des sages de l'Orient et du Midi, ils ne remarquaient pas les bornes étroites qu'une autorité ombrageuse traçait à l'intelligence humaine, parce que, de retour chez eux, ils reprenaient leur indépendance, et façonnaient à leur génie ce qu'ils avaient recueilli de toutes parts. Il était de l'intérêt de leur gloire d'exagérer à leurs concitoyens, et de s'exagérer à eux mêmes la valeur de ce qu'ils avaient acquis par d'opiniâtres études et de longs pélerinages. Les cosmogonies et théogonies sacerdotales étaient

séduisantes pour eux, précisément parce qu'elles différaient, d'une manière essentielle, de la mythologie homérique. Cette mythologie choquait les philosophes, par son anthropomorphisme, par l'individualité qu'elle attribuait à chaque Dieu, et qui, le mettant presque sur la même ligne que les hommes, ôtait à la nature divine ces attributs de grandeur et d'immensité, qui charment l'imagination et confondent la pensée. Les cosmogonies des prêtres étaient remplies de figures colossales, à demi-cachées par d'épaisses ténèbres, qui, ne permettant pas d'en distinguer les contours, suppléaient à l'infini par le vague. L'accumulation des attributs attachés à chacune de ces divinités mystérieuses, les faisait, pour ainsi dire, rentrer l'une dans l'autre, et leur donnait une teinte uniforme, qui reposait des yeux fatigués de la bigarrure perpétuelle et des couleurs contrastantes du polythéisme grec. Cette variété paraissait morceler la nature: l'uniformité des cosmogonies sacerdotales semblait lui rendre l'ordre et l'unité. Si, dans la partie de ces religions qu'on peut nommer dramatique, c'est-à-dire, dans les récits où

les divinités agissaient, on rencontrait des fictions du même genre, et plus absurdes encore que celles d'Homère, et si le caractère des dieux était entaché des mêmes imperfections et souillé des mêmes vices, des explications allégoriques, révélées aux philosophes, comme à des initiés, levaient leurs objections et satisfesaient leurs scrupules. Aussi professaient-ils presque tous une admiration profonde pour les doctrines de ces mêmes peuples, qu'en leur qualité de citoyens, ils méprisaient comme des barbares; et chacun d'eux s'efforçait d'introduire quelques fragmens de ces doctrines dans l'édifice qu'il luttait sa gloire à construire et qui devait immortaliser son nom.

Souvent ces fragmens, isolés ou mal compris, n'ayaient presque point de liaison avec le reste du système; Thalès, revenu de Lydie où il avait été appelé par le roi Crésus, rapporta peut-être de cette contrée, dont les habitans étaient originaires de Thrace, une certaine préférence, que, dans sa cosmogonie il accordait à la nuit sur le jour (1).

(1) Pelloutier, III. ch. 12. note 1.

Mais cette préférence n'influait en rien sur ses hypothèses ultérieures. Il n'est pas impossible qu'Héraclite qui déposa, comme une pieuse offrande, ses livres sur la nature, dans le temple de Diane d'Ephèse, la grande déesse de sa patrie, (1) n'eût, malgré ses protestations d'originalité, emprunté des prêtres éphésiens le fonds de la théorie suivant laquelle le feu était le principe créateur. Les prêtres, imbus des opinions de l'Asie, n'étaient certainement pas étrangers à l'adoration des élémens. La dégradation par laquelle, de celui du feu, le plus subtil de tous, se composent les autres plus grossiers, pour remonter de nouveau jusqu'à lui par une épuration rétrograde, ressemble aux dogmes Indiens et à ceux de l'Egypte. Les deux forces d'Héraclite, la discorde et l'harmonie, se retrouvent dans presque toutes les cosmogonies de l'Orient. Mais il séparait ces hypothèses de toute notion religieuse, en affirmant que le feu éternel, substance de l'univers, obéissait à des lois indépendantes des Dieux et des hommes.

---

(1) Diog. Laert. IX. 6.

D'autres fois les philosophes grecs amalgamaient indistinctement des doctrines opposées. Nous en avons l'exemple dans Empédocle. Outre que ce qu'il appelait l'antipathie ou la sympathie n'était qu'une idée cosmogonique, comme la discorde et l'harmonie d'Héraclite (1), sa philosophie était une mosaïque formée de dogmes sacerdotaux. Les ames, disait-il, sont d'une origine céleste : leur descente dans les corps n'est qu'un exil, suite de leurs fautes, et qui les tient éloignées des Dieux, dont elles font néanmoins partie (2). Quand des purifications douloureuses leur ont rendu le droit de s'élever au ciel, elles quittent la terre, séjour de la souffrance (3) et berceau du mal (4). Toutes ces expressions appartiennent à la doctrine indienne, et tiennent au désir professé par les Indiens de ne plus retourner dans un corps mortel (5). Mais en même temps Empé-

(1) Bonamy, Vie d'Empédocle. Mém. de l'Acad. des Inscr. X, 54.

(2) Plutarq., *de exilio.* — *Stobæi Serm.* 58.

(3) Plut. de Isid.

(4) Hierocles, *Comment. in Carm. Pyth. ed. Needh.* p. 186.

(5) Empedocles *Sturzii.* p. 448.

docle, bien qu'il donnât le nom de Dieux aux quatre élémens, déclarait le chaos l'unité première et la véritable divinité; et par un entassement de notions incompatibles, il l'appelait à-la-fois un être sans intelligence, qui agissait aveuglément, et un être parfait, souverainement heureux, la seule réalité immuable. C'est que, probablement, il avait pris ces dernières idées dans la cosmogonie chaldéenne ou phénicienne, où l'on a vu que ces forces non intelligentes jouaient un grand rôle. Pour s'expliquer les inconséquences des philosophes grecs et leurs assertions inconciliables, il faut toujours réfléchir qu'ils fesaient entrer dans leurs combinaisons des matériaux de trois espèces: premièrement, la mythologie populaire; en second lieu, les allégories sacerdotales; troisièmement enfin, leurs propres méditations.

Ecoutons maintenant Phérécyde, l'un des fondateurs de l'école Ionienne, et le contemporain de Thalès. Il admettait trois principes du monde, le temps, la matière et l'éther; il appelait le premier Saturne ou Chronos, le second Chronia, le troisième Jupiter. Ces trois principes étaient éternels. Jupiter, pour créer

le monde, avait revêtu la figure de l'amour (1), et avait formé de la matière un grand chêne, que deux ailes immenses soutenaient dans les airs. Sur ce chêne mystique, il avait étendu un tissu de pourpre, et sur ce tissu, il avait placé la terre et l'océan. Le sens de ce symbole, rédigé dans le langage des prêtres, est facile à saisir (2). L'éther, le principe actif, la force vivifiante, avait condensé la matière, lui avait donné le mouvement et la forme, et de là étaient résultées la terre et la mer, demeures de tout ce qui existe. Mais les trois principes de Phérécyde (3), sont aussi les mêmes que ceux de la cosmogonie Orphique, et deux d'entr'eux, le temps et le chaos, sont désignés par la même dénomination. Le voile dont l'œuf des Orphiques est enveloppé, enveloppe ce chêne

---

(1) L'Eros cosmogonique, principe de la coalition des élémens.

(2) *Arist. metaph.* XIV. 4. — *Diog. Laërt.* I. 119. — *Max. Tyr. Diss.* 29. — *Damascius, de princip. ubi supra.* — *Sext. Emp. hypotyp.* III. 30. — *Adv. mathem.* X. 260. — *Clem. Alex. Strom.* VI. — *Suidas, in voce Pherecyd.* — *Tiedemann, pag.* 172.

(3) *Max. Tyr.* X. 4. — *Clem. Alex.* VI.

de Phérécyde, et les aîles de cet arbre merveilleux sont les aîles d'Ericapée; ajoutons que Phérécyde parle d'un Dieu sous la forme d'un serpent (1), qui combat le temps, dans l'arrangement du monde. Ce serpent ressemble à celui que nous avons vu sur la tête de Phanès. Peut-être est-il de plus le Typhon des Égyptiens ou l'Arimane des Perses (2). Dans une autre cosmogonie des Orphiques, l'éther est le premier principe (3); et suivant Phérécyde, l'éther, sous le nom de Jupiter, est en effet le principe actif (4).

Il y a donc une identité parfaite entre les premieres hypothèses de la philosophie grecque,

---

(1) Ὄφιονος.

(2) Josèphe, cont. App., dit positivement que la philosophie de Phérécyde était empruntée des Egyptiens. Philon de Byblos (dans Eusèbe, Præp. Evang.) prétend que ce philosophe avait puisé l'idée d'un serpent, mauvais principe, dans la doctrine des Chaldéens.

(3) *V. Suidas, in voce Orpheus.*

(4) *V.* Pour une comparaison de Jupiter dans la doctrine sacerdotale et dans les dogmes orphiques, Creuzer, II. 381-382, etc.

les doctrines barbares et sacerdotales, et la prétendue doctrine Orphique.

Mais il arriva en Grèce, pour ces élémens étrangers ou hétérogènes, ce qui était arrivé pour les dogmes et pour les rites sacerdotaux. Ces derniers pénétrant dans la religion populaire, avaient été refondus, dénaturés, subjugués par le génie national. Les premiers, s'introduisant dans la philosophie, et accueillis d'abord par les philosophes, subirent une transformation analogue. Les Dieux des religions soumises aux prêtres, avaient comme déposé sur les frontières leurs figures monstrueuses et leurs vagues attributs, pour devenir des Dieux semblables à l'homme, et ne différant de leurs adorateurs que par le degré de leur puissance. Ils avaient renoncé, pour la plupart, aux rites licencieux ou féroces, qui, dans leur véritable patrie, déshonoraient leur culte. Les forces cosmogoniques, qui, dans les philosophies sacerdotales, effrayaient l'imagination et troublaient l'intelligence, deviennent, dans les hypothèses grecques, de simples notions abstraites, sans rapport avec la religion. On ne peignit plus le temps, l'espace, l'infini sous des formes bizarres, renfermées dans un œuf, avec des serpens sur la tête. On ne

célébra plus des cérémonies, dont le sens était symbolique, mais dont les pratiques étaient révoltantes. Nous lisons, dans un fragment, conservé par Stobée, et qu'il attribue à une femme, élève de Pythagore, une exhortation adressée à tout son sexe, pour l'engager à fuir les orgies de Bacchus et de la mère des Dieux (1). Or, ces orgies appartenaient aux anciennes traditions Orphiques, que les Pythagoriciens avaient adoptées. L'école Ionienne qui avait puisé ses principes dans les mêmes traditions, condamne, par l'organe d'Héraclite, la frénésie des bacchantes, et les processions du phallus.

Nous avons montré ailleurs, comment la religion populaire de la Grèce avait substitué l'allégorie au symbole. La philosophie grecque remplaça le symbole par l'abstraction; et ses sectateurs se bornèrent à considérer les personnifications des cosmogonies barbares, comme des êtres métaphysiques auxquels seulement ils eurent le tort d'attribuer souvent une existence imaginaire.

Pour indiquer d'un seul trait la double révolution que subirent les dogmes sacerdotaux,

(1) Stob. Serm. 72.

sisls, d'un côté, au nom du peuple, par les poètes, de l'autre, au nom de la science, par les philosophes, nous choisirons un exemple qui nous montre cette révolution, opérée à la fois dans ces deux sens contraires. La force créatrice et la force destructive, parties essentielles de toute religion et de tout système philosophique, parce que cette division est dans la nature de l'esprit humain, passèrent des cosmogonies barbares dans la croyance et dans les doctrines grecques, et devinrent, dans l'une, Mars et Vénus, et dans les autres la discorde et l'harmonie. Mais la religion vulgaire transforma bientôt Vénus et Mars en êtres individuels, et perdit de vue tous leurs attributs métaphysiques, tandis que la philosophie ne voulut plus reconnaître dans l'harmonie et dans la discorde que deux abstractions personnifiées, et repoussa de ces abstractions tout attribut religieux.

Cependant, ces personnifications mêmes ne furent pas sans influence sur la philosophie grecque. Mais ce fut un genre d'influence que l'on n'a point remarqué. Venues de pays lointains, où elles étaient consacrées par une adoration symbolique, elles prirent, par cela seul, une sorte de réalité. C'est peut-être une des

causes des égaremens des philosophes, et c'est à tort que des modernes, qui, comme Condillac, voulaient juger leurs systèmes, sans avoir analysé les élémens qui les constituaient, ont accusé de leurs erreurs l'intelligence de l'homme, et profité de l'occasion pour frapper d'un dédain superbe cette voix intérieure qui nous crie, que les enseignemens d'une expérience bornée et les témoignages de nos sens ne doivent pas être notre guide unique, notre seul tribunal. L'héritage ou l'adoption des formules sacerdotales avaient jeté la philosophie dans une fausse route : elle ne parvint que fort tard, sous Aristote, à en sortir entièrement.

Il résulte de cet exposé, que les dogmes étrangers ne décidèrent aucunement de l'esprit ou de la marche de la philosophie en Grèce. Leur action fut partielle et morcelée. La connaissance de ces dogmes est nécessaire pour comprendre beaucoup d'axiomes qui se présentent isolément dans divers systèmes. Il est vraisemblable, par exemple, que les hypothèses des stoïciens (1), sur la destruction du monde par un incendie, leur venaient, soit de la doctrine

(1) Marc. Anton. III. 3.

Orphique (1), soit de quelque doctrine sacerdotale (2). Les Androgynes de Platon ne sont peut-être qu'une modification des divinités hermaphrodites. La démonologie dont tous les philosophes se servirent pour modifier la croyance populaire, sans l'attaquer directement, émanaient de la même source. Plutarque le dit en termes exprès (3) : et il est possible que le respect souvent inexplicable que ces sages témoignaient pour la divination tînt, en grande partie, à cette démonologie transplantée. Il n'y a pas jusqu'au système des atômistes dont on ne puisse démêler le germe chez les Indiens, qui reconnaissent des particules de matière se combinant pour se séparer, se divisant pour se réunir (4), mais toutes ces choses n'influèrent que sur des détails. D'ailleurs, de ce qu'une opinion ressemble à une autre, il n'en faut

(1) *Plut., de Orac. defectu.* — Procl. *in Plat. Tim.* — *Clem. Alex. Strom. V.*

(2) Les Indiens, comme les Stoïciens, croyaient à une conflagration générale. Creuzer, III. 328.

(3) Pythagore, dit-il, Platon, Xénocrate et Chrysippe ont suivi les Théologiens de l'antiquité dans leurs notions sur les démons.

(4) Schlegel, *Weisheit der Ind.*, ch. 9, p. 116.

pas toujours conclure qu'elle ne puisse pas être originale. Tout ce qui est identique n'a pas été emprunté : la méditation sur les mêmes objets a pu produire les mêmes hypothèses.

La philosophie a donc suivi en Grèce la même marche que la religion ; des élémens sacerdotaux s'y sont glissés de très-bonne heure. Elle a réagi contre eux, s'en est dégagée, et, durant tout le temps de ses développemens et de sa force, elle a secoué le joug étranger ; mais à l'époque de la décadence, elle a voulu, comme la religion, s'emparer de ces doctrines long-temps repoussées. La rédaction actuelle des hymnes orphiques dont nous avons parlé ci-dessus est probablement de cette époque : ces hymnes signalent en quelque sorte la rentrée des notions sacerdotales dans la religion et dans la philosophie.

LIVRE VI.

De la philosophie grecque jusqu'au moment où le polythéisme la persécute.

CHAPITRE Ier.

De la première question dont les philosophes grecs s'occupèrent.

La religion populaire de la Grèce laissait, comme toutes les religions, de certaines questions libres, c'est-à-dire, elle ne s'en occupait pas. Mais elle en interdisait d'autres. Nous entendons par là qu'elle prononçait dogmatiquement sur ces questions. Elle attribuait aux Dieux l'origine ou plutôt l'arrangement du monde, et le gouvernement de cet univers; mais elle abandonnait aux conjectures philosophiques un problème d'une importance bien moins immédiate, celui de savoir de quelle matière cet univers était composé. Tel fut donc le point de départ de la philosophie. Et l'on n'aurait pas deviné alors, en la voyant s'occu-

per de recherches si abstraites, si étrangères en apparence à tous les intérêts actifs, à toutes les opinions passionnées de l'espèce humaine, que par l'enchaînement nécessaire des idées, il n'y aurait un jour pas un seul de ces intérêts, pas une seule de ces opinions qui ne comparût devant cette même philosophie, pour se soumettre à son examen.

Ce que nous appelons encore aujourd'hui les élémens, bien que la science nous ait appris qu'aucune des substances qui frappent nos sens ne soit véritablement élémentaire, je veux dire la terre, l'air, l'eau et le feu, parurent d'abord aux philosophes de la Grèce les principes constitutifs de cet univers. Ils se divisaient sur la préférence qu'ils accordaient à l'un de ces élémens sur tous les autres : mais ils convenaient tous que leur réunion, leur mélange, leur combinaison, qui avait eu pour résultat l'ordonnance de toutes choses, était un effet de la puissance des Dieux, dont ils étaient encore si loin de contester l'existence, ou de scruter la nature, qu'impatiens de se débarrasser de toute difficulté à cet égard, ils les déclaraient éternels (1). Telle était même

(1) Pherecyd., *apud* Diog. Laërt. I.

l'empreinte profonde qu'avait laissée dans leur esprit la religion populaire, qu'ils se conformaient à ses dogmes dans leurs hypothèses sur la matière de l'univers. Ainsi Thalès, lorsqu'il choisissait l'eau pour le principe constitutif du monde (1), était probablement dirigé par le désir de ne pas s'écarter des idées reçues. Hésiode, dans sa Théogonie, avait fait de l'Océan et de Thétis les parens de tous les Dieux, qui avaient rapport à la nature physique. Aristote place ce motif parmi ceux du philosophe de Milet (2). Thalès aurait fait dans cette hypothèse, pour la religion populaire de la Grèce, ce que plusieurs savans modernes ont fait pour la Genèse. Il serait parti d'une donnée convenue, pour expliquer seulement ce qu'elle n'expliquait pas. Cette observation est importante, en ce qu'elle rend raison de beaucoup de choses qui nous paraissent inintelligibles dans la philosophie grecque. Nous sommes fréquemment embarrassés de concevoir pourquoi les philo-

(1) Cicero, *acad. quæst.* IV. 37. — *De nat. Deor.* I. 10. — Sext. IX. 7. — Arist. Met. I. 3. — Diog. Laërt. I. 24.

(2) Aristot. Metaph. I. 3.

sophes faisaient entrer dans leurs systèmes des opinions qui ne nous semblent nullement satisfaisantes, et que rien, suivant nos idées, ne les obligeait d'adopter : c'est que ces idées tenaient d'une manière que nous n'apercevons plus à la religion dont ces philosophes ne voulaient pas s'écarter. Le même étonnement se reproduira peut-être un jour, lorsqu'on examinera les systèmes philosophiques des plus illustres modernes, de Leibnitz par exemple, de Descartes, ou de Buffon. L'on pensera que c'était librement qu'ils prenaient pour base telle ou telle opinion qui ne paraîtra plus admissible. On leur reprochera comme un acte de leur volonté, comme un choix arbitraire, ce qui n'était qu'un effet de la nécessité dans laquelle les plaçaient ou leur attachement à des opinions antérieures, ou les ménagemens prescrits par les circonstances. Tant il est difficile, pour un siècle, de juger les siècles, ses prédécesseurs.

CHAPITRE II.

De la marche de la Philosophie grecque depuis Thalès jusqu'à Pythagore.

En examinant la question permise, celle qui avait rapport simplement à la substance du monde, la philosophie approchait, sans le savoir, de la question défendue; elle ne pouvait tarder à se demander comment cette substance avait été mise en œuvre, et dès lors elle se constituait d'abord observatrice, bientôt juge des actes de la puissance divine et de l'arrangement de cet univers. Elle ne suivit pas néanmoins cette route directe. Elle passa, de ses recherches sur la matière élémentaire du monde, à des recherches sur la substance des Dieux. Anaximène, substituant à l'eau, premier principe admis par Thalès, l'air producteur de tout, établit que les Dieux, comme les hommes, comme toutes choses animées, lui devaient leur origine; cette doctrine infirmait

(1) Thalès naquit vers la 35e. Olympiade; Pythagore, vers la 60e.

indirectement l'axiôme reconnu d'abord par les premiers philosophes, que les Dieux étaient éternels. L'idée d'une substance implique la priorité du moins possible de cette substance, sur ce qui en est composé. Le système d'Anaximène conduisait de plus à rechercher tôt ou tard comment avaient été formés ces Dieux, puisqu'ils étaient formés des mêmes élémens que le reste du monde. Aussi ce philosophe s'est-il attiré, de la part de beaucoup d'anciens et de presque tous les modernes, l'imputation d'athéisme. Mais rien ne nous annonce qu'il eût tiré de sa théorie cette conséquence positive ; et son hypothèse ne contredisait encore en rien les bases fondamentales du polythéisme, puisque cette croyance admettait parmi ses dogmes, la génération et la naissance des Dieux.

Ce qui vient à l'appui de notre assertion, c'est que Pythagore n'était certainement pas athée. Il pensait néanmoins, comme Anaximène, que les Dieux étaient composés d'une certaine substance éternelle, universelle, qu'il nommait l'éther ou le feu central. Il faisait donc faire à la philosophie le même pas qu'Anaximène (1).

(1) Arist. *Phys.* IV. 6. — *De Cœlo.* II. 13.

Nous n'entrons ici dans aucun détail sur la doctrine de Pythagore, parce que, nous le répétons, nous ne faisons point l'histoire des diverses opinions philosophiques. Dans une pareille histoire, nous aurions eu à parler de plusieurs opinions de Pythagore manifestement indiennes, et à raconter comment les nombres lui paraissaient les premiers élémens de toutes choses, et l'unité le premier principe (1). Mais comme il tirait de l'unité les nombres, des nombres les points, des points les lignes, des lignes les surfaces, des surfaces les corps, et qu'il supposait les corps animés par l'éther ou le feu central, qui était l'éther concentré, nous avons passé tout de suite à ce dernier résultat de sa doctrine, le seul qui nous intéressât. Nous devons ajouter qu'en disant que Pythagore avait substitué à l'eau, premier principe de Thalès, et à l'air, premier principe d'Anaximène, l'éther ou le feu central, nous n'avons point prétendu décider que Pythagore leur fût postérieur, ou qu'il eût enté ses hypothèses sur leurs systèmes. Il était probablement leur contemporain ; mais il paraît avoir cherché moins

(1) Diog. Laert. VIII, 25 et suiv.

à s'enrichir des découvertes des philosophes qui méditaient concurremment avec lui, qu'à puiser des connaissances dans les pays lointains renommés pour leur sagesse. Nous avons simplement voulu établir que sa philosophie, ainsi que celle d'Anaximène, était d'un degré plus avancée que la doctrine de Thalès. Les modernes ont voulu faire de Pythagore un théiste, et par conséquent un ennemi du polythéisme, parce qu'il reconnaissait une substance unique dont tous les Dieux étaient formés (1). Mais il n'appliqua nullement à la religion cette unité du premier principe. Il resta, de même que ses plus anciens, ses véritables disciples, strictement attaché aux dogmes de son pays. Il chercha même à mettre plus d'ordre et de précision dans la classification des Dieux, que ces dogmes enseignaient. Leur culte était l'un des préceptes les plus recommandés par sa philosophie. Les Pythagoriciens ne revêtaient que les vêtemens qu'ils croyaient les plus agréables aux Dieux. Ils s'interdisaient plusieurs alimens pour leur plaire. Ils ne phi-

(1) Meiners, *Geschichte der Wissenschaften*, I, 540-541.

losophaient guère que dans les temples et les bois sacrés. Ils priaient avec ferveur au pied des statues, et croyaient, d'après leur maître, qu'on ne quittait jamais les autels sans être meilleur qu'avant d'en avoir approché. Ils chantaient dans leurs festins les louanges des Dieux, leur faisaient des libations, brûlaient de l'encens en leur honneur, leur offraient en sacrifice de la farine, des gâteaux, des parfums, disant, à la vérité, que la pureté du cœur plaisait davantage aux habitans de l'Olympe que la pompe des cérémonies. Cette assertion renfermait sans doute le principe d'une déviation du culte populaire; mais elle était encore vague et sans résultat dans la bouche de Pythagore et de ses disciples.

Si l'on cherchait la cause de cet assentiment à la croyance vulgaire, dans une dissimulation timide, nous répondrions que cette dissimulation s'accorde mal avec le caractère connu de la secte pythagoricienne, qui se distingua dès son origine par l'intrépidité et par le courage. A peine réunis dans la grande Grèce, les sectateurs de cette philosophie chassèrent les tyrans de toutes les villes où ils avaient fixé leur séjour. Ils établirent partout le gouvernement

républicain, et donnèrent aux cités qu'ils avaient affranchies des lois équitables, mais austères, et fondées toujours sur le respect pour les Dieux, et sur les hommages qui leur étaient dus (1).

Placer le théisme dans la doctrine secrète de Pythagore serait une autre erreur. Il est vraisemblable que cette doctrine se composait des dogmes que ce philosophe avait recueillis en Phénicie, en Égypte et en Asie, et qu'il avait adaptés à sa manière de raisonner. Or, le théisme n'était le système dominant des corporations sacerdotales d'aucune de ces contrées. Si le théisme eût fait partie de la doctrine secrète de Pythagore, il eût pénétré bientôt dans sa doctrine publique; car le mystère qu'il imposait à ses sectateurs n'avait point pour but de ménager des préjugés nuisibles, mais d'accoutumer l'homme à la méditation solitaire et au silence. Pythagore ne commandait point à ses disciples de se taire pour échapper à des dangers extérieurs, mais pour s'exercer à l'empire sur eux-mêmes; et tandis qu'il les invitait à prendre les armes contre les puissances de

(1) Meiners, *Hist. doct. de vero Deo*, 281.

la terre qui lui semblaient injustes ou oppressives, il ne leur eût point ordonné de courber le front devant des Dieux innombrables et imaginaires, s'il se fût élevé jusqu'à la notion d'un seul Dieu.

CHAPITRE III.

De Xénophane, de ses disciples et d'Anaxagore.

La philosophie, en étendant ses recherches sur la substance même des Dieux, avait, comme nous l'avons dit ci-dessus, infirmé l'axiome que les Dieux étaient éternels. Elle était dès lors nécessairement entraînée à examiner quelle avait pu être l'origine des Dieux. Elle ne pouvait éviter de rompre tôt ou tard avec la religion populaire sur cette question. L'idée que l'Être sorte du néant a toujours été l'une de celles qui répugnent le plus à l'intelligence. L'éternité des Dieux avait éludé jusqu'alors la difficulté; mais la question une fois posée sur la substance des Dieux et leur origine, la difficulté se reproduisait dans toute sa force.

Xénophane de Colophon fut conduit à l
trancher, en supposant l'éternité du monde(1)
Mais le principe que rien ne se fait de rien l
conduisit bientôt à une seconde conséquence
plus irréligieuse que la première. C'est que c
monde éternel avait toujours dû exister dan
le même état. Car l'idée de changement impli
que toujours, à quelques égards, celle de créa
tion. Il supposa donc une substance unique,
éternelle, immuable; il lui donna le nom d
Dieu. Mais cette appellation ne faisait pas qu
sa doctrine se rapprochât davantage de la re
ligion populaire; car il se mettait en opposition
directe avec la mythologie reçue, en niant que le
Dieux pussent naître ou mourir (2). Nous ne
suivrons pas ce philosophe dans ses subtilités su
l'impossibilité du mouvement. Elles ne rentren
point dans notre sujet. Nous n'avons à recher
cher que la naissance de l'incrédulité dans l
philosophie grecque. Xénophane fut le pre
mier incrédule de la Grèce. Mais comme au
cune expérience ne pouvait l'éclairer encor

(1) Arist. *de Xenophane, Zenone et Gorgia*, Cap. 3. —
Buhle de Ortu et Progressu, etc.

(2) Meiners, *de Vero Deo*, p. 328.

sur le danger de cette déviation des opinions reçues, il la professa simplement, avec une entière franchise, sans se douter des inconvéniens qui devaient en résulter. Ses concitoyens adoptifs, les Grecs d'Italie, furent si loin de le soupçonner d'impiété, qu'ils le consultèrent sur le culte de différentes divinités. Les premiers disciples de Xénophane, plus conséquens peut-être que lui dans le fond de leur doctrine, se rapprochèrent néanmoins du culte public dans leurs expressions. Parménide employa les fables mythologiques dans l'introduction de son systême. Mélissus, qui paraît avoir été plus incrédule que Xénophane, puisqu'il ne combinait point l'idée de l'intelligence avec la substance du monde, donna néanmoins le nom de Dieux aux élémens et aux ames des hommes (1).

Leucippe et Démocrite, bien qu'aggrégés dans l'histoire de la philosophie grecque, à la secte dont Xénophane fut le fondateur, paraissent d'abord s'être écartés de la manière la plus

(1) *Stobaeus Ecl. phys.* p. 60. — *Simplicius ad Arist. Auscult. phys.* I. 22. — *Diog. Laert.* IX. 24.

directe, de tous ses principes. Xénophane ne reconnaissait qu'une substance unique et indivisible. Leucippe et Démocrite admettaient un nombre infini d'atômes divisés, qui ne se réunissaient que fortuitement. Xénophane niait le vide et le mouvement. Leucippe et Démocrite plaçaient leurs atômes dans le vide, et considéraient le mouvement comme la cause de toutes les combinaisons de ces atômes. Si cependant l'on examine de près les deux systèmes, l'on trouvera que sous certains rapports, ils se ressemblaient. Les atômes pouvaient être considérés comme une seule et même substance; reconnaître le vide, ce n'est pas lui donner une existence réelle, car le vide n'est qu'une négative, et le mouvement était une conséquence de la doctrine du vide. Les résultats des deux systèmes étaient du reste parfaitement semblables. Les Dieux, les hommes, tous les êtres animés, toute la nature, dans les hypothèses de Leucippe et de Démocrite comme dans celle de Xénophane, étaient composés de la même substance. Suivant ce dernier, ils n'étaient que des formes de l'être unique qui seul existait réellement. Suivant les deux autres, ils n'étaient que des combinaisons d'atômes, seuls

êtres doués d'une existence réelle. Si l'on ajoute à ces considérations, que Démocrite paraît avoir affirmé que les atômes étaient doués naturellement de vie et d'intelligence, on trouvera moins de différence encore entre ces atômes et l'être unique de Xénophane. La privation d'intelligence des atômes (1), et la supposition que l'intelligence est le résultat du mouvement et de la jonction fortuite d'êtres non intelligens, est la plus grande absurdité, peut-être même aux yeux de la raison séparée du sentiment, la seule absurdité bien palpable de la doctrine des atomistes : et c'est Epicure, comme nous le dirons dans la suite, qu'il faut accuser de cette absurdité.

Les rapports de la philosophie avec le poly-

(1) *Democritus porrò omnia ait quondam habere animam, etiam cadavera.* Plut. *de Placit. philosoph.* IV. 4.— *Democritus hoc distare in naturalibus ab Epicuro dicitur, quod iste sentit inesse concursioni atomorum vim quandam animalem et spiritalem, quâ vi eum credo et imagines ipsas Divinitate præditas dicere, non omnes omnium rerum, sed Deorum, et principia mentes esse in universis quibus Divinitatem tribuit et animantes imagines quæ vel prodesse nobis soleant, vel nocere. Epicurus verò neque aliquid in principiis rerum præter atomos.* August. Ep. 56.

théisme populaire étaient donc les mêmes dans les opinions de Xénophane et de Démocrite. Les Dieux formés de la même substance que tous les êtres de l'univers, n'occupaient plus qu'une place secondaire, au-dessous de la substance, soit indivisible, soit divisible à l'infini, qui les composait. Le système de Démocrite était toutefois plus susceptible de se combiner avec le polythéisme que celui de Xénophane. Rien n'était moins contraire à ce système que de supposer que le concours de ces atômes doués de vie et d'intelligence pouvait donner naissance à des êtres supérieurs à l'homme, et ces êtres pouvaient facilement être imaginés pareils aux Dieux que le polythéisme révèle à l'espèce humaine. Nous les verrons faire ainsi partie des dogmes épicuriens (1).

La philosophie avait fait trois pas. Sous Thalès, elle avait déterminé la substance du monde. Sous Anaximène et sous Pythagore, elle avait rendu cette substance commune aux Dieux et aux hommes. Sous Xénophane et sous Démocrite, elle avait subordonné les Dieux et les

(1) Bübl, *Gesch. der phil.* I. 125.

hommes à cette substance, ou pour mieux dire, regardant tous les êtres partiels comme seul être existant cette substance unique.

Anaxagore, contemporain de Démocrite (1), d'après les meilleurs calculs, fit faire à la philosophie un pas de plus, dans une direction qui la rendit beaucoup plus religieuse, mais qui, par là même, attira sur elle de la part du sacerdoce une haine qui ne finit plus. Xénophane avait rejeté tous les témoignages des sens. Il avait nié la possibilité du mouvement. Il avait considéré l'univers comme un tout indivisible et homogène dans ses parties, si tant est que le mot de partie puisse s'y appliquer; immobile enfin, éternel, et immuable. Le système d'Anaxagore se rapprocha des idées communes. Il ne refusa le mouvement qu'à la matière. Il en plaça le principe dans une intelligence immatérielle (1) : et comme il n'avait créé cette intelligence que pour expli-

(1) *Diog. Laert.*, IX 54.— *Brucker.* I. 1177. — Anaxagore naquit dans la première année de la 70e olympiade.

(1) Plat. Phædon. §. 15. — Diog. Laert. II. 6. — Lucret. I. 850. — Arist. Métaph. I. 3. 5. Phys. auscult. III. 4. VIII. 1. *De anim.* I. 2. — Hermias *irrisio* Gent. 176.

quer la première impulsion donnée au monde, et que pour cette explication, il n'avait besoin que d'une seule intelligence, il en proclama l'unité. On peut regarder Anaxagore comme le véritable auteur du Théisme (2). Pour les mêmes raisons que nous avons alléguées ci-dessus, nous ne rapportons rien des autres opinions d'Anaxagore, qui se contredisait fréquemment dans le développement de son système, surtout au sujet de la nécessité, cette idée inséparable de toute hypothèse philosophique, et autour de laquelle l'esprit humain s'agite toujours, et toujours envain, ne pouvant jamais ni s'en affranchir entièrement, ni la concilier d'une manière satisfaisante avec la toute-puissance ou la bonté sans bornes d'un premier moteur intelligent. Nous aurons occasion de revenir sur cette matière en traitant de la partie morale de la philosophie stoïcienne.

Il paraît bizarre au premier coup-d'œil que l'incrédulité, ou si l'on veut, le panthéisme de Xénophane n'ait alarmé ni les prêtres ni les hommes pieux de la Grèce, et que le théisme d'Anaxagore ait excité leur courroux;

(1) *Voy.* note précédente.

c'est que la doctrine abstraite de Xénophane, en opposition directe, à la vérité, avec les dogmes de toute religion, était en même temps tellement éloignée des opinions populaires, et semblait confinée dans une sphère si différente, qu'elle ne pouvait les rencontrer nulle part, pour entrer en lutte avec elles; le théisme d'Anaxagore, au contraire, bien que ce philosophe n'en fît qu'une hypothèse métaphysique, car il ne donnait presqu'aucun attribut moral à son intelligence motrice, et ne la désignait pas même sous le nom de Dieu, contenait pourtant le germe d'une religion rivale. Les prêtres l'aperçurent, et Anaxagore fut persécuté.

Les disciples d'Anaxagore n'ajoutèrent rien à son système. Ils paraissent même avoir reculé de quelques pas. Les esprits n'étaient encore nullement préparés au théisme. Diogène d'Apollonie et Archélaüs l'Athénien confondirent l'intelligence immatérielle d'Anaxagore avec l'air dont ils se composèrent un principe intelligent. Ils rétrogradèrent de la sorte un peu vers les premiers essais de Thalès, d'Anaximène et de Pythagore.

—

CHAPITRE IV.

De Socrate.

Il est difficile de déterminer avec certitude, s'il faut compter Socrate parmi les amis ou les ennemis du polythéisme. Plusieurs savans l'ont regardé, d'après les récits de Platon, comme ayant adopté, tacitement au moins, le théisme introduit dans la philosophie par Anaxagore. D'autres, sur l'autorité de Xénophon, le considèrent comme étant resté toujours sincèrement attaché aux dogmes de la religion de son pays, et ne s'étant proposé que d'en épurer et d'en perfectionner la morale. Socrate, suivant Xénophon, regardait les astres comme des Dieux, et blâmait fortement Anaxagore de leur avoir refusé la nature divine. Il affirmait que les anciens poètes mythologiques des Grecs, Orphée, Homère, Hésiode, avaient parlé par inspiration divine. Il ne puisait ses preuves de l'existence des Dieux, que dans les détails de la nature, dans les apparences qui semblent indiquer un but, et surtout dans la divination à laquelle il accordait une confiance sans bornes, et qu'il appelait le

plus grand des biens que les Dieux eussent accordé à l'espèce humaine. Il consultait les oracles, avec autant de crédulité que le grec le plus vulgaire. Il interrogea l'oracle de Delphes, pour apprendre d'Apollon quelle était la meilleure de toutes les religions, et d'après la réponse qu'il reçut, il déclara que le culte de chaque pays était, dans ce pays, le culte le plus agréable aux Dieux. Cette opinion devait, à cette époque de l'universalité du polythéisme, le retenir dans cette croyance. Xénophon nous raconte, qu'étant lui-même incertain s'il entreprendrait son expédition d'Asie, ce fut à ce même oracle de Delphes que Socrate le renvoya pour obtenir une décision (1).

D'après ces renseignemens, si nous accordions à Xénophon une foi implicite, nous appellerions Socrate non-seulement un polythéiste mais un polythéiste direct.

Quelques considérations nous portent à suspendre notre jugement à cet égard. Xénophon pourrait bien n'avoir connu qu'une partie des opinions de son maître, et avoir exagéré ces opinions, par ce qu'il en était encore plus imbu

(1) Xénoph., Retraite des Dix Mille III, 1, 5.

que lui. Xénophon était personnellement le plus superstitieux des hommes. La divination, les songes, les signes, les éternuemens, le vol des oiseaux, tout lui paraissait destiné à faire connaître aux mortels les volontés des Dieux.

Il croyait posséder la science d'interpréter ces choses, et il y conformait sa conduite, comme homme public et comme homme privé. Je ne citerai pas, à l'appui de cette assertion, ce qu'il nous raconte de son refus de la dignité de général, que les Grecs lui offrirent après la mort de Cléarque, refus qu'il motive sur la volonté de Jupiter, qui lui fut, dit il, clairement manifestée (1). L'amour-propre de Xénophon rend à mon avis cette anecdote douteuse. Mais nous le voyons ailleurs, craignant pour sa vie, qu'il croit menacée par les Lacédémoniens, et refusant néanmoins l'asile qui lui est offert par le roi des Thraces, parce que les entrailles des victimes lui commandent de suivre l'armée (2). Une autre fois, il s'obstine à retenir les soldats dans un lieu où ils manquent de vivres, parce que les sacrifices sont défavora-

(1) Retraite des Dix Mil. VI. 1.

(2) *Ib.* VI. 6. 32.

bles, affrontant ainsi la famine pour ne pas irriter les Dieux (1). Il n'est pas étonnant qu'un esprit rempli de la sorte de toutes les superstitions populaires, se soit efforcé de les concilier avec les préceptes du philosophe dont il s'honorait d'être le disciple.

Socrate, d'ailleurs, paraît avoir proportionné ses enseignemens aux facultés de ses auditeurs ; et je soupçonnerais assez qu'il n'entretenait Xénophon que de ce qu'il y avait dans sa doctrine de plus applicable à la vie commune.

Le caractère de Xénophon, tel que ses ouvrages, lus plus d'une fois avec attention, nous le font concevoir, fortifie selon nous cette conjecture. Nous ne prétendons point disputer à Xénophon le mérite d'avoir été sincèrement attaché au sage le plus vertueux de la Grèce ; d'avoir conservé pour lui, pendant ses malheurs et après sa mort, une affection courageuse et profonde ; de s'être consacré à venger sa mémoire ; enfin, d'avoir appris dans ses leçons la pratique de beaucoup de vertus publiques et privées. Nous le reconnaissons vo-

(1) Retr. des Dix Mille. 8. §. 11. 12. 15.

lontiers pour un écrivain plein de douceur, d'harmonie et d'élégance; mais nous ne pouvons nous défendre de penser qu'en le comparant aux autres grands hommes de la même époque, il faut lui assigner un rang inférieur, non-seulement quant à l'étendue des conceptions et à la force des facultés, mais aussi relativement à cette simplicité de caractère, l'attribut particulier des anciens. Sous le rapport de la vanité, ce disciple de Socrate est presque un moderne. Il se laisse perpétuellement entraîner au besoin de parler de lui, dans sa *Retraite des dix mille*, monument précieux sans doute, contenant des détails curieux sur une foule de peuples, qui d'ailleurs nous sont peu connus; et nous transmettant un tableau plein d'intérêt des mœurs, de la discipline et du courage d'un petit nombre de Grecs, qui semblent une île civilisée au milieu d'un océan de barbares. Xénophon se présente comme un homme toujours avide de jouer un rôle. Il nous entretient sans cesse des propositions qu'il a faites et qui n'ont pas été approuvées, des conseils qu'il a donnés et qui n'ont pas été suivis; il s'agite de mille manières pour arriver au premier rang; il se dédommage en

nous racontant avec complaisance tout ce qui le concerne ; on voit qu'il aime par-dessus tout à s'occuper de lui-même, et que le récit de ses efforts inutiles a pour lui presque autant de charmes qu'en aurait eus l'histoire de ses succès. Cette vanité de Xénophon enlève, ce nous semble, à ses ouvrages, ce qui constitue le charme distinctif de l'antiquité, ce qui en fait de nos jours l'asile des esprits élevés et des âmes fières : c'est-à-dire, une simplicité noble, non-seulement dans les paroles, mais dans les intentions et dans la conduite ; un dévouement complet et pur de tout égoïsme ; enfin et surtout, l'absence de cette fureur de faire effet, qui dégrade tout ce que nous voyons, qui rapetisse tout ce qui nous entoure, qui rend impossible toute association franche, tout concours généreux, toute impulsion désintéressée. L'on est péniblement étonné, en le lisant, d'avoir reculé au-delà de vingt siècles, pour ne retrouver qu'un contemporain ; et l'on comprend sans peine comment les Spartiates, de tous les peuples les plus étrangers à la vanité, les plus disposés à s'oublier eux-mêmes pour fixer leurs regards sur le but commun, les plus exempts de cette inquiétude étroite et

personnelle qui se propose mille petits buts et s'agite en tous sens pour les atteindre, concurrent contre cet Athénien une malveillance qu'il a représentée comme de l'envie.

Le caractère de Xénophon se retrouve, avec tous les inconvéniens qui en résultent pour la fidélité historique, dans son apologie de Socrate. Il est toujours occupé à nous apprendre que Socrate lui en a plus dit qu'à tout autre; il se proclame le seul dépositaire fidèle de la philosophie de son maître, le seul qui l'ait entendue, le seul qui soit capable de nous la transmettre exactement.

Platon, de l'autre part, a prêté certainement à Socrate des opinions subtiles que ce philosophe n'avait pas. L'un des disciples de Socrate a fait en plus ce que l'autre a fait en moins.

Xénophon nous a donné, comme l'ensemble de la philosophie socratique, ce qui n'en était qu'une partie, tandis que cette philosophie même n'est qu'une partie du système de Platon. Socrate me paraît avoir été moins superstitieux que l'un de ses élèves, mais, en même temps, moins abstrait que l'autre. Quoiqu'il eût sous les yeux le théisme d'Anaxagore, il

ne s'éleva point au-dessus des notions du polythéisme : son opinion sur la métaphysique mettait un obstacle insurmontable à ce qu'il s'enrichît des découvertes de ses prédécesseurs dans cette science. Il regardait toute recherche, toute investigation, toute hypothèse sur l'origine ou la matière première du monde, comme une témérité et presqu'une folie. Le mot de Dieu, fréquemment employé au singulier par les écrivains qui ont traité de sa doctrine, ne prouve nullement qu'il reconnût l'unité d'un Dieu : ce mot désigne souvent chez les Grecs et les Romains l'ensemble des Dieux, considéré dans les qualités qui leur étaient communes, et sans égard pour celles qui étaient particulières à chaque divinité, comme on emploie parmi nous le mot de gouvernement toujours au singulier, soit qu'on parle d'une république ou d'une monarchie. Nous n'avons pas de mot collectif du même genre dans notre langue religieuse, parce que nous sommes des théistes, qui avons conservé de la lutte soutenue par nos ancêtres, il y a dix-huit siècles, l'habitude de prendre des précautions contre le Polythéisme, bien que détruit depuis longtemps. Nous ne nous en apercevons pas nous-

mêmes; mais, dans notre langage, nous paraissons avoir encore peur d'un ennemi qui n'existe plus. Il est impossible de nier entièrement le respect de Socrate pour la divination et pour les oracles.

Nous retrouvons des traces de ce respect, même dans Platon. Les opinions reçues ont un prodigieux empire. L'esprit de chaque siècle pèse plus et plus long-temps qu'on ne pense sur les hommes éclairés qui écrivent pendant sa durée. Grotius, dans le dix-septième siècle, cherchait la démonstration de la religion chrétienne dans les merveilles de l'astrologie (1). On raconte la même chose de Mélanchton, bien que la qualité de réformateur rende sa crédulité à cet égard plus singulière encore (2). Il serait possible que l'hommage rendu par la Pythie à Socrate, en le déclarant le plus sage des hommes, n'eût pas peu contribué à sa confiance pour les oracles, et que son amour-propre fût venu, sans qu'il s'en rendît compte, fortifier sa conviction.

L'on s'étonnera peut-être de la persécution

(1) Grot., *de ver. rel. christianæ.*

(2) Bayle, Art. Mélanchton.

de Socrate et de sa mort tragique, en nous voyant convenir ici de son attachement aux opinions populaires. Mais, en leur restant fidèle, quant à la pluralité des Dieux, il se mit en opposition directe avec elle, relativement à la morale.

La partie morale de la religion grecque avait dès l'origine été plus exposée aux attaques de la philosophie que la partie théogonique et cosmogonique. Pythagore avait donné l'exemple de rejeter la plupart des actions attribuées aux habitans de l'Olympe par Homère et par Hésiode (1). Xénophane avait reproché à ces poëtes d'avoir prêté aux Dieux ce qu'il y avait de plus criminel et de plus honteux parmi les hommes, le vol, le mensonge et l'adultère. Mais tous les philosophes de cette époque étaient absorbés dans leurs méditations métaphysiques; et leurs regards ne se tournaient qu'avec distraction, et comme en passant, sur ce que la religion avait d'applicable à la vie réelle. Anaxagore lui-même, en reconnaissant une cause immatérielle et intelligente, n'avait

(1) Diog. Laert. VIII.

tiré de ce principe aucune conséquence relative à la morale. Peut-être, attaquant déjà la croyance populaire dans ce qui concernait la substance des Dieux, ne voulait-il pas se mettre en lutte avec elle sur ce qui touchait à leur caractère? Métaphysicien moins subtil et moraliste plus zélé, Socrate s'indigna de l'inattention ou des ménagemens du philosophe de Clazomène (1), et tandis qu'il admettait, peut-être de bonne foi, la pluralité des Dieux, il refusa de les concevoir comme des êtres malfaisans, intéressés, livrés à des passions violentes ou licencieuses. Il transmit cette même répugnance à Xénophane, qui, non moins soumis que son maître aux dogmes fondamentaux du polythéisme, sentit néanmoins sa crédulité se briser contre des notions absurdes qui lui semblaient sacriléges. Socrate subit le supplice des impies, pour n'avoir voulu penser que du bien des Dieux (2).

---

(1) *Voy.* le Phédon.

(2) Platon dit positivement dans l'Eutyphron, que Socrate ne fut point puni pour avoir nié la pluralité des Dieux, mais parce qu'il déclamait contre les poètes et leurs fables religieuses.

Peut-être aussi quelques causes politiques contribuèrent-elles à sa perte, sous les trente tyrans. Socrate développa le courage qui accompagne la véritable philosophie. Lorsque Théramène, qui, après avoir eu le malheur d'exercer sa portion de despotisme, s'était séparé trop tard de ses complices, et avait tenté de défendre les Athéniens contre l'oppression toujours croissante, fut saisi par les satellites des usurpateurs, et abandonné du peuple qui l'aimait, mais qui n'osait embrasser sa cause, Socrate seul, avec deux esclaves, se présenta pour le secourir; et ce ne fut qu'à la prière de Théramène lui-même qu'il se désista d'une inutile, mais glorieuse résistance (1).

Sa persécution souleva les esprits, et fit entrer en fermentation toutes les têtes pensantes. C'est un effet, quelquefois lent, toujours infaillible de toute persécution. Ainsi, Socrate, s'il n'abjura pas le polythéisme, donna néanmoins à l'intelligence humaine l'impulsion qui devait renverser cette croyance. Toutes les sectes philosophiques, qui l'attaquèrent de diverses manières et la suivirent en différens sens, sortirent de l'école de Socrate.

(1) Diod. Sic. XIV. 2.

LIVRE VII.

DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE JUSQU'A L'ÉPOQUE OU ELLE A ROMPU OUVERTEMENT AVEC LE POLYTHÉISME POPULAIRE.

CHAP. I.

De quelques Disciples de Socrate.

L'on doit considérer la mort de Socrate comme l'époque la plus décisive de l'histoire du polythéisme : ce fut alors que la guerre sourde que se livraient la philosophie et la religion depuis Anaxagore devint une guerre ouverte et déclarée.

Antisthène, le fondateur de la secte des cyniques, d'abord disciple du sophiste Gorgias, mais bientôt après l'un des admirateurs les plus zélés de Socrate, et qui faisait chaque jour quarante stades pour l'entendre, déclara, dans un de ses ouvrages, qu'il n'existait qu'un seul Dieu de la nature, Dieu qui n'avait point de forme, et ne pouvait être représenté sous aucune image, mais que les

Dieux populaires étaient en grand nombre (1).

Cette distinction mérite d'autant plus d'être remarquée, qu'elle répond exactement à celle qu'établirent, vers le milieu du dix-huitième siècle, les philosophes qui les premiers attaquèrent la religion. Nous raisonnons, disaient-ils, non comme philosophes, mais comme théologiens. Dans les deux cas, c'était un moyen, pour la philosophie, d'assurer son indépendance intellectuelle. La religion se voyait ainsi renfermée dans des bornes étroites qu'elle ne pouvait franchir. Elle devenait spectatrice impuissante des spéculations de la philosophie. Mille questions qui l'intéressaient essentiellement, puisqu'elles touchaient à sa base, étaient enlevées à sa compétence.

Les disciples d'Antisthène ne restèrent pas fidèles à son idée sur l'unité du Dieu de la nature; dans la plupart des anecdotes qui nous sont parvenues sur Diogène, ce second chef de la secte des Cyniques, il semble admettre par ses discours la pluralité des Dieux. Mais, en même temps, il attaque avec une grande li-

(1) Cicero, *de Nat. Deor.* I. 13. — Lact. Div. inst. I. 5. — Clem. Alex. admon. p. 46.

berté, toutes les opinions populaires, l'interprétation des songes, l'efficacité des expiations, la véracité des oracles, l'utilité des mystères, la sainteté des cérémonies : en un mot, toute l'institution positive qui faisait du polythéisme un culte.

D'un autre côté, la secte de Mégare marchait au théisme, plutôt, il est vrai, par les expressions et en apparence, que réellement et dans la doctrine. Euclide disait, d'après Socrate, qu'il n'existait qu'un seul bien suprême, sous différens noms, et que l'un de ces noms était celui de Dieu. Il y avait beaucoup de vague dans cette expression, puisque le bien suprême dont avait parlé Socrate, n'était pas un être à part, actif et intelligent, mais une situation vers laquelle l'homme devait tendre. C'était, au moins dans les mots, un pas vers l'unité, par conséquent vers le théisme.

Du reste Euclide et ses disciples parmi lesquels il faut surtout distinguer Stilpon, banni d'Athènes pour avoir parlé trop librement sur Minerve (1), insultaient sans détour aux opinions consacrées (2).

(1) Diog. Laert. II.

(2) Sext. Emp. adv. Math. 108-109.

A côté de ces deux écoles, venait celle d'Aristippe, dont la tendance était l'athéisme. Les leçons d'Aristippe formèrent Euhémère (1), l'adversaire le plus dangereux que le polythéisme ait rencontré. Ce philosophe l'attaqua d'une manière tout-à-fait nouvelle. Il prétendit dans son histoire sacrée, que tous les Dieux des Grecs avaient dans l'origine été des rois, des héros ou des législateurs, que leur propre imposture ou la reconnaissance des peuples avaient ensuite placés dans les cieux. Cette opinion jeta dans tous les esprits des racines profondes. Elle pénétra jusques dans les mystères, comme nous le dirons dans un livre suivant. Quatre siècles après Euhémère, Plutarque croyait encore nécessaire de réfuter ses assertions, que les incrédules reproduisaient d'âge en âge sous mille formes diverses, et dont le polythéisme ne se releva jamais.

L'agitation que la persécution de Socrate

---

(1) *Diog. Laërt.* II. 97. — *Cicer. de Nat. Deor.* I. 23. — *Quæst. Tusc.* I. 43. *v.* 40. — *Sext. adv. Math.* IX. 5. 1. — *Diog. Laërt.* I. 64. — Acad. des Inscript. VIII. XV. XXIV. — Hissmann, Magazin für Phil. I. II. III.

avait communiquée à toutes les têtes philosophiques, ne fut pas sans inconvénient pour la philosophie elle-même. Les disciples d'Euclide se jetèrent dans de vaines disputes de mots et dans les subtilités les plus sophistiques. C'est à cette école que nous devons les fameux sophismes du menteur, du voilé, du sorite, du cornu, du chauve, qui servent de nos jours à prouver que l'abus du raisonnement précipite les hommes dans les absurdités les plus puériles ; mais qui, lorsqu'ils parurent, embarrassèrent long-temps les esprits les plus graves, Aristote et Chrysippe, par exemple.

Peut-être au reste, et nous sommes assez portés à le croire, peut-être a-t-on méconnu l'esprit de la secte de Mégare. Il est difficile de supposer que le but de cette secte fut uniquement d'attacher de l'importance à des frivolités épineuses. Nous penserions plutôt qu'elle se proposait de découvrir la meilleure méthode de raisonner, et qu'elle cherchait à perfectionner la langue de la logique. Afin d'y parvenir, elle essayait toutes les formes ; et les sophismes qu'on lui reproche n'étaient vraisemblablement que des épreuves qu'elle faisait subir à ces formes ; pour mieux appré-

cier les ressources que l'intelligence en pouvait tirer. Lorsqu'on rencontre chez des hommes éclairés, méditatifs et studieux, des assertions qui semblent approcher de l'extravagance, il ne faut pas se hâter de croire aux apparences, et de déclarer que ces hommes sont absurdes.

Je n'étendrai pas cette justification jusqu'aux sectateurs d'Aristippe. Ceux ci s'écartèrent fréquemment des lois de la morale, comme des dogmes de la religion. Théodore niait non-seulement l'existence des Dieux, mais celle de la vertu. Il réduisait tout à l'égoïsme le plus grossier. Le sage, disait-il, ne doit rien à la patrie ; il n'est lié par aucune loi, il n'y a pour lui que deux espèces d'actions, celles qui lui sont utiles, celles qui peuvent lui nuire. Le sacrifice de lui-même est toujours absurde. Le châtiment seul constitue la faute. Tout ce qui est impuni, est légitime.

L'on s'étonne que l'esprit humain puisse arriver à cet excès d'une coupable démence. Mais telle est souvent sa déplorable faiblesse, qu'en s'affranchissant du joug des préjugés, il s'élance au delà de toutes les bornes, et méconnaît les règles les plus évidentes et les plus sa-

crées. La faute en est alors, non plus aux vérités qu'il croit découvrir, mais aux préjugés qu'il secoue. Ces préjugés ont égaré sa raison, se sont identifiés avec sa morale. Lorsqu'il s'en délivre, il est trop tard, il ne lui reste ni morale ni raison. L'homme devient furieux dans les fers : sa fureur se prolonge même après son esclavage. Ce n'est pas l'effet de la liberté qu'il a reconquise, mais celui des fers qu'il a trop long-temps portés.

Les prêtres de la Grèce travaillaient à enchaîner la morale à des croyances et à des pratiques qui s'ébranlaient de toutes parts. Ils inquiétaient, tourmentaient, poursuivaient les philosophes ; et parmi ces derniers se trouvaient des hommes faibles, que l'agitation, le trouble, la crainte rendaient insensés. Tel fut Théodore, tel fut encore Hégésias, mais dans un autre sens, et d'une manière plus intéressante. Adonné, comme Théodore, aux opinions d'Aristippe, il plaçait, ainsi que lui, le souverain bien dans la volupté, le seul principe de la morale dans l'égoïsme ; mais son ame mélancolique et profonde se fatigua bientôt d'un système avilissant et aride. Il n'eut pas la force de se dégager de cette doctrine désas-

treuse; mais toutes ses facultés, tous ses sentimens lui faisaient remarquer avec douleur le besoin d'un autre ordre de pensées. Jetant un long et triste regard sur les peines sans nombre qui nous menacent et nous assiégent; sur les maux physiques dont la présence nous accable et dont l'absence n'est pas un bien; sur les souffrances morales, plus diversifiées et plus infatigables que les maux physiques; sur cet avenir incertain qui plane, inconnu, mais terrible sur nos têtes; sur ce passé, qui ne nous laisse, s'il fut heureux, que d'inutiles regrets, et s'il fut malheureux, que des souvenirs lugubres; enfin sur cette inévitable vieillesse, qui, semblable aux magiciens dont les fictions de l'Orient nous parlent, s'assied dans les ténèbres, à l'extrémité de notre carrière, fixant sur nous des yeux immobiles et perçans, qui nous attirent vers elle, malgré nos efforts, par je ne sais quel pouvoir occulte, Hégésias, contre tant de fléaux et contre l'inquiétude qui s'empresse de les remplacer en nous poursuivant de leur image, ne vit d'asyle que la mort. Il consacra toute son éloquence à recommander le suicide, et plusieurs de ses disciples furent entraînés par ses ouvrages à jeter loin d'eux

le fardeau de l'existence. Malheur à l'ame élevée, sensible ou profonde, qui se laisse entraîner par ce découragement ou par le sophisme, à repousser également la morale et la religion. Lorsque des esprits, trop exigeans de certitude, se refusent à toute idée religieuse; il leur est possible de se réfugier dans la morale. Il résulte bien, même alors, de la privation de toute espérance au-delà du monde, une grande impression de tristesse, et je ne sais quel atmosphère sombre et sévère se répand sur tous les objets; mais il n'y a pas du moins de dégradation. L'âme souffre, mais elle s'estime : elle se soutient par sa propre force, par l'élévation des idées qu'elle embrasse : il lui reste un sentiment désintéressé, celui du devoir, et ce sentiment la retrempe et la relève. Mais lorsqu'elle abandonne aussi la morale, elle n'a plus d'appui, plus d'estime pour elle-même, plus de recours intérieur contre l'injustice, plus de conscience d'aucune valeur, plus de courage contre la vie. Théodore fut chassé d'Athènes, non pas à cause de ses abominables principes, mais pour avoir plaisanté sur les mystères. Hégésias (1), to-

(1) *Diog. Laërt.* II. 97. — *Cicer. Tusc.* quæst. I. 34.

léré par les Ptolémées, reçut ordre de suspendre tout enseignement de sa doctrine.

—

CHAPITRE II.

De Platon.

Platon parut vers la même époque qu'Aristippe, Euclide et Diogène. La philosophie grecque prit dans ses écrits une marche plus régulière, plus déterminée et plus uniforme.

Je dois observer, pour n'être pas accusé d'inexactitude, que plusieurs des disciples d'Aristippe et d'Euclide furent postérieurs à Platon. Un intervalle d'environ 129 ans, le sépare des derniers de ces disciples. Mais j'ai cru devoir parler d'eux en même temps que de leurs maîtres, parce que j'ai pensé qu'il valait mieux suivre dans ce livre, nécessairement très-incomplet sous le rapport historique, l'ordre des idées que celui des temps.

L'on n'exigera pas que nous présentions ici l'exposé du système de Platon. Ce système, ingénieux dans la plupart des détails, magnifique dans son ordonnance, chimérique peut-être dans quelques-unes de ses bases, est à

tout prendre, l'une des plus belles productions de l'esprit humain. Son influence sur toutes les doctrines postérieures, tant religieuses que philosophiques, depuis le temps de son auteur jusqu'à notre siècle, a été incalculable; dès les âges les plus reculés de la doctrine chrétienne, le platonisme y a pénétré; et il est probable qu'il a contribué à imprimer à cette religion la direction spirituelle et spéculatrice, qui en a fait pour notre espèce une époque d'ennoblissement et de régénération. Le propre des croyances religieuses, à leur naissance, est de repousser loin d'elles la philosophie et de l'étouffer. Mais le platonisme a pour ainsi dire placé dans le christianisme un germe mystérieux de philosophie qui, bien que longtemps invisible, n'a jamais été complètement inactif.

En rendant cette justice à la philosophie platonicienne, nous ne pensons point diminuer ou méconnaître la valeur du christianisme. La providence, lors même qu'elle accorde à notre faiblesse des secours célestes, emploie aussi tous les moyens qui résultent de notre nature et de nos circonstances, et rectifie admirablement les uns par les autres.

De nos jours, les écrivains les plus subtils du pays le plus studieux, et le plus indépendant de l'Europe dans les recherches intellectuelles, nous voulons dire l'Allemagne, se rapprochent à chaque instant davantage de la doctrine platonicienne. L'utilité qu'ils en retirent n'est peut-être pas sans quelque mélange. A une époque où l'intelligence humaine paraissait avoir reconnu la nature de ses moyens et les bornes qui la circonscrivent, ces écrivains l'entraînent de nouveau fort au-delà de ses bornes. Mais ce n'en est pas moins un sujet d'admiration, que, toutes les fois que l'esprit de l'homme s'élève à des spéculations hautes et sublimes, ce qu'il découvre de plus ingénieux, de plus éloquent et de plus profond, se retrouve dans les ouvrages d'un philosophe qui vivait il y a deux mille ans. La mode a été long-temps parmi nous de déclarer Platon inintelligible. Il l'est sans doute quelquefois: mais l'on n'a pas été fâché d'établir qu'il l'était toujours. La vanité se place comme elle peut. Il y a des gens qui mettent la leur à comprendre tout. D'autres, surtout en France, la mettent à ne pas comprendre.

La philosophie de Platon est la réunion de la

métaphysique d'Anaxagore et de la morale de Socrate. Platon eut, sur tous les philosophes qui l'avaient précédé, cet avantage, que ceux-ci paraissent n'avoir point connu les rapports intimes de la morale avec les sciences, et de la politique avec la morale. Socrate repoussant de son système, autant que nous pouvons en juger, d'un côté la métaphysique, et de l'autre la législation, s'était par là même réduit nécessairement à des idées quelquefois vagues, souvent communes, d'une application purement individuelle, et d'une utilité partielle et précaire. Tout se tient dans la nature. La morale, qui se compose de la vérité et de la justice, a besoin d'une métaphysique éclairée, qui la conduise, autant qu'il est possible, à la vérité, ou, pour parler plus exactement, qui, autant qu'il est possible, la préserve de l'erreur. Elle n'a pas moins besoin de bonnes institutions politiques, qui lui garantissent la justice. Toutes les maximes de la philosophie sur nos devoirs envers nos semblables, sont impuissantes sans ce double appui. L'ignorance fausse la morale, une législation vicieuse la pervertit. Si nous voyons un peuple prétendre à des idées justes de morale et de devoir, avec des

institutions anarchiques, c'est-à-dire arbitraires, car l'anarchie n'est autre chose que l'arbitraire exercé tour à tour par beaucoup d'hommes qui se le disputent et se l'arrachent, nous dirions à ce peuple qu'il se trompe. Si nous voyions un despote affirmer que, sous son autorité absolue, la morale publique ou particulière se perfectionne ou se rétablit, nous dirions à ce despote qu'il veut nous tromper. Toutes les idées de Platon sur la métaphysique et la politique ne sont pas justes; mais l'idée fondamentale, celle de faire un tout indissoluble des trois grands intérêts de l'espèce humaine, et de rattacher à un centre unique tout ce qu'elle peut connaître de sa nature, de ses devoirs et de ses droits, est un pas immense dans la science de l'homme. Platon l'a fait le premier entre tous les sages de la Grèce.

Nous sommes obligés, dans cet ouvrage, pour ne pas excéder les bornes qui lui sont propres, de morceler de nouveau la doctrine de Platon. Au commencement de ce chapitre, lorsque nous avions à parler des plus anciens philosophes, de Thalès, par exemple, de Pythagore ou de Xénophon, nous devions traiter

de leurs systèmes sur la matière première du monde, parce que leurs hypothèses sur ce sujet formaient toute leur philosophie. Nous ne pouvons donc chercher les relations de leur philosophie avec la religion que dans ces hypothèses. Mais à mesure que la philosophie fit des progrès, d'autres objets appelèrent ses recherches, et les relations avec la religion se placèrent ailleurs. Nous avons dû par conséquent abandonner les sujets sur lesquels la philosophie et la religion n'étaient plus en contact, et suivre la philosophie sur le terrain où elle rencontrait la religion. C'est une règle que nous avons commencé d'observer, en parlant d'Anaxagore, et à laquelle nous serons désormais de plus en plus fidèles. Non seulement nous ne dirons rien des idées de Platon sur la matière constitutive de l'univers; mais tout ce qui tient dans ses écrits à la métaphysique générale, à la morale fondée sur des raisonnemens purement humains, ou ses idées religieuses indépendantes du Polythéisme, tout ce qui n'a trait enfin qu'à la politique, nous est étranger.

C'est avec regret que nous passons sous silence cette dernière partie des opinions plato-

niciennes. Au milieu de beaucoup d'idées hasardées et fantastiques, l'on y trouve sur les caractères inhérens au despotisme, des principes que, dans tous les temps, il est utile de reproduire. Platon n'écrivait pas sur cette matière d'après un système entièrement abstrait; il avait visité trois fois la cour de Syracuse, une fois sous Denis l'Ancien, deux fois sous le fils de ce tyran. Le premier de ces princes avait été quelque temps l'espoir de la Sicile, fatiguée d'être la proie des factions. Subissant bientôt le sort commun à tous les hommes ivres de puissance, il avait trompé cet espoir par une conduite tour à tour tyrannique et ridicule. Despote spirituel et capricieux, il invitait chez lui les philosophes, puis il les faisait vendre; il caressait les poètes, puis il les envoyait aux carrières; il offrait de la sorte à la Grèce, dont il ambitionnait l'estime, et dont il n'obtint que la haine et le mépris, le spectacle d'un pouvoir sans bornes, voulant jouer sans cesse avec les lumières, et perpétuellement blessé par elles, les rappelant par vanité, les repoussant avec colère, parvenant à les avilir chez quelques individus dégradés, triomphant alors

en croyant dominer sur la pensée, et tout étonné de la retrouver fière, sensible et indépendante, quand il s'applaudissait d'en avoir conquis la propriété. Son fils, d'une nature plus flexible et peut-être meilleure, mais, élevé sous ses yeux, formé par ses exemples, marcha sur les traces de son père, avec cette différence seulement que la naissance l'ayant placé sur le trône, il n'eut pas l'énergie nécessaire pour conserver ce qu'il n'avait pas acquis; avili par la débauche, il voulut vainement se défendre par la cruauté; tombé de la puissance, il se réfugia dans l'infamie; perdu dans les rangs de la populace de Corinthe et flatteur de la lie du peuple, lui qu'avait tant flatté sa cour, on le vit s'enrôler parmi les prêtres de Cybèle, pratiquer avec eux les rites obscènes qui lui retraçaient les plaisirs passés, mendier de porte en porte une subsistance qu'on lui jetait avec dédain, mourir enfin ivre et aveugle, digne mort d'un tyran déchu. Ainsi finit la dynastie des Denys, qu'un demi-siècle vit naître et périr. Ce fut donc sur des faits que se fonda l'horreur de Platon pour le despotisme. Il l'avait vu, dans un vieillard, s'entourer de soupçons,

s'encourager au crime, verser des maux sans nombre et sur le maître et sur les sujets. Il l'avait vu, dans un jeune homme, corrompre des dispositions heureuses, flétrir une âme encore neuve, et ne laisser au malheureux, victime de ses funestes faveurs, ni modération dans le pouvoir, ni courage dans l'infortune. Il l'avait enfin vu, dans deux hommes d'esprit, pervertir les dons de la nature, transformer la prudence en machiavélisme, l'expérience en mépris de l'espèce humaine, l'amour et la gloire en démence, l'amour-propre en férocité. Nul ne pouvait mieux que lui juger de ses effets.

L'on a douté si Platon devait être rangé parmi les philosophes dogmatiques, ou parmi les philosophes sceptiques (1). Une phrase de Cicéron semble annoncer que cet écrivain penchait vers la dernière opinion. Mais l'incertitude qu'il avait remarquée dans les livres de Platon ne ressemble en rien au scepticisme tel qu'on le conçoit dans l'acception commune du mot. Platon croyait que l'intelli-

(1) In Platonis libris nihil affirmatur, quæritur de omnibus, nil certi dicitur. Cicer. *Acad. Quæst.* l. I.

gence de l'homme s'obscurcissait en s'unissant avec la matière ; qu'en conséquence, l'esprit perdait, par leur amalgame avec le corps, la connaissance de toutes choses, connaissance inhérente à la nature, et résultant de son origine immortelle et céleste ; qu'ainsi la science qui lui venait par les sens et l'expérience, n'était pas une science véritable, qu'elle était seulement une réminiscence mêlée de beaucoup d'erreurs. Mais il ne niait point, comme les sceptiques, l'existence de la vérité ; il ne disait point, comme eux, que l'homme devait renoncer à la découvrir.

Si l'on rassemblait les assertions religieuses de Platon, répandues dans ceux de ses ouvrages qu'on peut appeler théologiques, l'on y trouverait beaucoup de contradictions : tantôt il semble raisonner en conséquence de ses principes abstraits, tantôt conformément à la croyance reçue. Ces contradictions s'expliquent par les motifs qu'il avait de ne s'exprimer sur les questions relatives à la religion qu'avec ambiguité et réserve. Ce n'était pas seulement à cause des difficultés du sujet, difficultés dont il connaissait toute l'étendue. Il est malaisé, dit-il dans le Timée, de découvrir l'auteur et

le père de l'univers, et, après l'avoir découvert, il est impossible de le faire concevoir au peuple. Mais de plus, l'ascendant du sacerdoce empêchait la philosophie de s'énoncer en liberté. Les écrits de Protagoras, brûlés sur la place publique d'Athènes; Anaxagore, mort dans l'exil, l'olympiade même de la naissance de Platon; Socrate, enfin, victime plus récente des persécutions sacerdotales, et l'objet des inutiles regrets d'un peuple mobile : tous ces exemples, accumulés dans le court espace d'un même siècle, et dans les murs de la même ville, faisaient sentir à Platon la nécessité de la prudence. Son but fut donc, en exposant, avec la clarté permise, ses sentimens véritables, et en suppléant à ce qui manquait à cette clarté par des insinuations détournées et des ironies fréquentes, d'entourer son système d'une sorte de rempart, emprunté de la mythologie populaire. Il supposait un Dieu suprême, éternel, immuable, exempt de tout vice et de toute erreur, source de toute connaissance et de toute perfection, le plus juste et le plus heureux des êtres, se suffisant à lui-même, unique enfin, parce qu'il aurait, disait-il, été contradictoire de

supposer plus d'un être investi de ces attributs. Ce Dieu, créateur de l'univers, par un motif de bonté, avait délégué à des dieux inférieurs qui lui devaient la naissance, les détails de la création. Les hommes n'avaient de relations immédiates qu'avec ces dieux subalternes, ou même avec les démons, seconde espèce d'intelligences intermédiaires. Les âmes des hommes étaient immortelles ; existant avant leur entrée dans les corps terrestres, elles devaient survivre à la dissolution de ces corps. Elles étaient soumises à des châtimens, ou recevaient des récompenses, suivant leurs actions dans cette vie ; et Platon racontait, d'après une tradition probablement orientale, qu'habitantes des astres, avant d'avoir été renfermées dans une enveloppe matérielle, elles remontaient vers ces brillantes demeures, si elles avaient travaillé avec succès à se rapprocher de leur pureté primitive, ou passaient dans des corps plus grossiers encore, si elles n'avaient fait sur cette terre que s'éloigner davantage de leur antique dignité.

Certes, nous ne croyons pas avoir, en si peu de mots, exposé d'une manière satisfaisante, même la moindre partie du sys-

tème de Platon. Nous n'avons rien dit de la théorie des idées, prototypes de tout ce qui existe, ni du monde idéal, pensée du Grand Être et modèle du monde visible. Ce sont là sans doute les deux bases essentielles de sa philosophie tout entière. Mais nous espérons cependant qu'on pourra saisir, dans ce qu'on vient de lire, les points de ressemblance qui existaient entre la doctrine de Platon et la religion populaire de la Grèce. C'est là, nous le répétons sans cesse, pour échapper à des reproches de négligence et d'oubli, c'est là tout notre but. Nous serions coupables d'une foule d'omissions, si nous nous en proposions un autre. Mais, n'ayant que cet objet en vue, tout ce que nous désirons de plus serait déplacé.

L'on ne peut méconnaître dans les hypothèses de Platon plusieurs condescendances pour le Polythéisme national. Il créait un nouvel ordre de divinités intermédiaires qui remplaçaient assez bien l'Olympe d'Homère. Il affirmait que des dieux sans nombre remplissaient tout l'univers. Il donnait à ces dieux inférieurs le nom des dieux populaires, réintroduisant ainsi dans sa doctrine, comme un

hommage aux opinions reçues, les appellations de Jupiter, de Junon, de l'Océan, de Thétis. Les premiers ancêtres des Grecs étaient, selon lui, descendus de ces dieux. Il fallait croire ce qu'ils racontaient sur l'origine de leurs pères. Malgré toutes ces condescendances, sa philosophie n'était rien moins qu'un véritable Polythéisme. Ses assertions étaient formelles sur l'unité du Dieu suprême. Les dieux inférieurs en étaient séparés par un intervalle immense. Ils n'étaient pas immortels par leur nature. L'Être infini, leur créateur, leur avait accordé l'immortalité comme un bienfait. Rien de plus opposé que cette hypothèse à la religion admise par le peuple, enseignée par les prêtres, et professée dans les temples. Platon ne s'en rapprochait que sur un seul point, le même qui a pu exciter notre étonnement, quand nous avons parlé ci-dessus de Socrate et de Xénophon ; Platon croyait à la divination, aux songes, aux pressentimens et aux oracles (1). Cette crédulité le conciliait facilement avec sa supposition de dieux secondaires qui, veillant sur les hommes,

(1) Phædon ; Critia ; Apol. ; Socrat. ; Cratyl.

et présidant à leur destinée, portaient leurs vœux et leurs besoins aux pieds du Maître unique du monde, et leur rapportaient, dans une langue mystique, les volontés ou les conseils de cet Être infini, que les regards des mortels ne pouvaient atteindre, et qui ne communiquait avec eux que d'une manière médiate, insensible et détournée ; mais les avantages que les pratiques du culte établi auraient pu retirer de cette croyance, disparaissaient de nouveau par les principes de Platon sur la prière. Il admettait à la vérité que les dieux daignaient écouter souvent et quelquefois exaucer les supplications des hommes ; mais il interdisait toute demande déterminée. L'exemple d'OEdipe lui servait à penser que le courroux des dieux n'était jamais plus terrible que lorsqu'ils satisfaisaient des vœux imprudens ou des désirs aveugles (1). Il voulait que les supplians n'offrissent aux autels que des cœurs purs et des mains innocentes ; il repoussait avec indignation l'idée d'un marché, d'un trafic, et ces conditions récipro-

(1) Second Alcibiade.

ques (1) sur lesquelles reposent toujours, tacitement au moins, les religions populaires.

En comparant maintenant ce que nous connaissons du système de Socrate avec celui de Platon, il est facile de s'apercevoir que dans les écrits de ce dernier, la philosophie, malgré quelques formules convenues, quelques désignations empruntées des opinions dominantes, s'était au fond séparée pour jamais du Polythéisme. Les hypothèses de Platon, bien qu'elles donnassent encore le nom de Dieu à des intelligences subordonnées, partaient toutes d'un Dieu suprême et unique : elles étaient donc un véritable théisme. Il ne manquait plus, pour leur en imprimer la forme extérieure que de désigner ces intelligences par une appellation plus convenable à leur situation secondaire ; et c'est peut-être ce que Platon lui-même voulait insinuer, en se servant fréquemment des mots de démons et de génies. Ceci n'est pourtant qu'une conjecture ; car il établit d'ailleurs des différences assez marquées entre ces génies et les dieux du second ordre.

(1) Eutyphron.

CHAPITRE III.

D'Aristote.

La doctrine d'Aristote, plus austère que celle de Platon, et très différente de cette dernière, sur plusieurs articles, arriva, si j'ose me servir d'une expression triviale, à point nommé, pour donner au mur de séparation qui s'élevait entre la philosophie et la religion, un degré de solidité hors de toute atteinte.

Ce philosophe, né à Stagire, ville sur les frontières de la Macédoine et de la Thrace, dans la 99e olympiade (1), vint à Athènes, la quatrième année de la 102e, environ seize ans après la mort de Socrate. Il étudia pendant vingt ans sous Platon; il se retira ensuite chez Hennius, tyran d'Atarnes, dans la Mysie, où il passa trois ans. Il fut appelé par Philippe pour présider à l'éducation d'Alexandre. Lorsque ce prince partit pour son expédition d'Asie, Aristote revint à Athènes. Il enseigna treize ans dans le Lycée; il mourut

(1) L'an 354 avant Jésus-Christ.

enfin la troisième année de la 114e olympiade.

Ce court exposé de sa vie annonce suffisamment qu'il fut plus favorisé par les circonstances, qu'aucun des philosophes ses prédécesseurs. La munificence d'Alexandre lui procura facilement une quantité de livres beaucoup plus considérable que n'en aurait pu réunir un individu réduit à des moyens ordinaires. La bibliothèque qui porta, depuis, le nom de Bibliothèque d'Alexandrie, était, en grande partie, composée des ouvrages rassemblés par Aristote.

Moins enthousiaste que Platon, il ne fut pas moins universel. Il poursuivit avec autant de zèle et plus de méthode, l'idée de faire un ensemble de toutes les connaissances humaines, et il répandit une admirable clarté sur la classification des diverses parties de ce vaste ensemble. (1) Il divisa d'abord la philosophie en deux branches, celle qui se bornait à la théorie et celle qui comprenait la pratique: la première se rapportait à la connais-

(1) Arist., *Analyticor.*, I. 233; *Sub fine metaph.*, IV. 2, cf. X. 6; *Ausc. phys.*, I. 2; *Rhetor.* I. 4.

sance, la seconde à l'action. La philosophie théorique se subdivisait en physique, ou connaissance des qualités, en mathématique, ou connaissance des quantités, et en métaphysique, ou connaissance des causes. La philosophie pratique était subdivisée en mécanique, ou connaissance de l'emploi des moyens matériels, soumis à des lois nécessaires, sans volonté ou liberté intérieure, et en morale, ou connaissance de la valeur des actions humaines, d'après le principe de la liberté de l'homme. La philosophie mécanique renfermait tous les arts, sans en excepter la poésie. La philosophie morale se partageait de nouveau en politique et en morale particulière. Enfin la philosophie, soit théorique, soit pratique, supposant la pensée qui avait ses règles, la science de ces règles, était la logique qui se subdivisait encore. C'est à Aristote que nous devons l'admirable découverte du syllogisme de cette méthode qui, assujettissant la pensée à des formes fixes, a porté dans les opérations les plus subtiles de l'esprit, la régularité des mathématiques et à laquelle il a été impossible, depuis ce philosophe, de rien ajouter ou de rien changer.

Il n'est toutefois pas rigoureusement vrai qu'Aristote soit le premier auteur de la logique. Il s'est servi d'abord des Catégories d'Archytas : il a appris de Démocrite et de Socrate l'usage de la définition. Il a tiré du Cratyle de Platon la distinction des termes par leur propre signification. Il a pris du Dialogue de l'Euthydème une partie de ses observations sur les sophismes : il a emprunté de Zénon d'Elée la connaissance des dilemmes. Timée de Locre lui a fourni l'idée du syllogisme qui fut encore perfectionné par Zénon : enfin il a trouvé le premier trait des démonstrations évidentes dans le Timée et le Théétète.

Nous avons déjà dit que l'idée d'une classification semblable, partant du même point et y revenant, était à elle seule une grande idée, quelque imparfaite que pût d'ailleurs en être l'exécution. En conséquence, des erreurs partielles, et des erreurs nombreuses sans doute en physique, en astronomie (1),

(1) Aristote croyait, par exemple, que le ciel et les astres tournaient autour de la terre; il prétendait que la terre ne pouvait être habitée sous l'équateur.

et même en métaphysique, ne diminuent le mérite ni de Platon ni d'Aristote. Le principe d'après lequel l'esprit humain devait raisonner était découvert, le but vers lequel il devait tendre était indiqué. Il est à remarquer néanmoins que, pour arriver à ce but, Aristote prit une marche tout-à-fait inverse de celle de Platon. Ce dernier croyait, comme nous l'avons dit, que l'âme possédait, par sa nature, toutes les connaissances. Ce qu'elle pensait apprendre sur cette terre était, à son avis, le vague et imparfait souvenir d'une science simple, complète, que son alliance avec un corps matériel lui avait fait perdre. Aristote, au contraire, prétendait que l'âme, entrant dans le corps, n'avait aucun principe de connaissance, qu'elle n'apprenait rien que par les sens, et que la science n'était que le résultat des expériences qu'ils lui transmettaient, et dont elle faisait un ensemble, en les réunissant et les généralisant. Aristote est l'auteur de cet axiome célèbre, qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans les sens, axiome qu'on peut regarder comme le principe de la philosophie moderne, mais dont elle a peut-être abusé, lorsqu'elle

est allée jusqu'à refuser à l'intelligence toute force intérieure, et que, méconnaissant sa réaction nécessaire sur les impressions qui l'affectent, elle l'a transformée en une table rase, en un être passif, sans réfléchir qu'elle modifie en même temps qu'elle est modifiée.

Aristote n'a laissé aucun objet sans l'examiner, aucune portion de la nature sans y porter un regard curieux. Ses recherches, comme Cicéron l'observe (1), se sont dirigées tout à la fois sur tous les phénomènes du ciel, de la terre et de la mer. Nous laisserons de côté la plupart des questions qu'il a soumises à son infatigable génie. Nous avons parlé trop souvent des limites de notre ouvrage, pour qu'il puisse être nécessaire de les retracer encore.

La définition que donne Aristote de la cause suprême, de ses relations avec le monde et avec les hommes, sont les seuls objets qui nous intéressent.

Le Dieu d'Aristote (2) n'est pas très diffé-

(1) Natura ab eo ita investigata est ut nulla pars cœli, maris, terræ, prætermissa sit.

(2) Arist. *de Nat.*, I. 12; — Ethic. *ad Nicom.* X. 8. — Ethic. *ad Eud.* VII. 12.

rent au premier coup d'œil du dieu de Platon ; il est éternel, immatériel et immuable. Il est la raison pure qui ne peut être comparée avec la raison humaine. Son action est la pensée, sa pensée est l'action. Il est l'intelligence souverainement parfaite et par-là même l'être souverainement heureux. Cependant Aristote se sert en même temps de plusieurs expressions qui semblent aboutir à une espèce de panthéisme, Dieu est la substance de toutes les substances ; il ne fait qu'un avec la nature, avec le monde, avec le ciel, pris dans le sens le plus général. D'autres fois Aristote va plus loin encore, et dans ses termes au moins il se rapproche de l'athéisme. Tantôt disant que tout est composé de deux choses, de la matière et de la forme, il ne parle nullement de Dieu ; tantôt il donne pour principe au mouvement une force aveugle et non intelligente ; tantôt il assigne enfin pour cause de ce qui existe et de ce qui arrive, non seulement la nature, mais le hasard. Il paraît toutefois ne s'exprimer avec cette inexactitude, que lorsqu'il sagit de quelques détails; et le résultat le plus vraisemblable de sa doctrine, lorsqu'on en compare les diverses par-

ties, c'est qu'il entend par le mot de nature les règles d'après lesquelles le monde est gouverné, et qui étant fixes, sont susceptibles d'être précisées ; tandis qu'il désigne, sous la dénomination de hasard, les événemens qui résultent de certaines causes inopinées, inconnues, se dérobant à notre prévoyance. Mais toutes les fois qu'il revient à des idées plus générales, il répète que le mouvement ne peut avoir lieu sans une cause unique, intelligente, et conservatrice.

La différence fondamentale qui distingue son système de celui de Platon, c'est que repoussant de l'idée de ce dieu tout anthropomorphisme, il le dépouille de toutes les vertus que les hommes lui prêtent, en lui appliquant des qualités empruntées d'eux-mêmes, et il n'admet aucune providence particulière, aucune relation médiate ou immédiate, entre ce dieu et l'espèce humaine, toute relation semblable lui paraissant une déviation des lois générales, et, par conséquent, une hypothèse inconciliable avec l'immutabilité de la nature divine. C'est néanmoins l'espérance de ces déviations qui sert de première base, de mobile unique, de condition nécessaire

à toutes les pratiques, à toutes les cérémonies, à toute la partie constitutive, en un mot, des religions populaires. L'on extrairait bien à la rigueur quelques passages d'Aristote (1), dans lesquels il semble ne pas rejeter absolument l'idée que les dieux s'occupent des affaires humaines, mais il y joint toujours l'expression du doute, « il se pourrait, il ne serait peut-être pas déraisonnable d'admettre que les choses fussent ainsi (2). » L'on voit qu'il parle de la sorte plutôt pour ne rien affirmer de trop positif, que par aucune conviction formelle, et qu'il permet tout au plus des conjectures dont tout le reste de son système présuppose la fausseté.

Les raisonnemens d'après lesquels Aristote refuse à Dieu toute vertu, proprement dite, sont dignes d'être pesés attentivement (3). Quelle que soit la vertu que vous imaginiez, dit-il, vous la trouverez au-dessous de Dieu et inapplicable à la nature. Lui attribuerez-vous le courage? il n'est exposé à aucun danger.

---

(1) Ethic. ad Nicom. II. 7.

(2) *Ib.* X. 7.

(3) *Ib.* X. 8.

L'amitié ? il se suffit à lui-même. La tempérance ? il n'a point de désirs. La bienfaisance? mais ces bienfaits seraient ou le résultat des lois générales, ou des exceptions à ces lois. Dans le premier cas, ce ne sont pas des bienfaits, mais des règles fixes, qui tiennent au grand ensemble, et n'ont point l'homme en particulier pour but. Dans le second cas, la supposition serait subversive du caractère immuable du Dieu suprême et de sa dignité. Quand nous rapporterons les opinions d'Aristote sur l'immortalité de l'âme, nous verrons que dans son système la justice divine disparaît également. Les raisonnemens de ce philosophe sont d'autant plus remarquables, que dans plusieurs de ces passages, il parle des dieux au pluriel, complaisance trompeuse pour le Polythéisme, et qui ne rend les principes d'Aristote que plus destructifs de toutes les bases de cette croyance.

Lorsqu'Aristote veut ensuite définir l'existence divine qu'il a dépouillée de tous les attributs que l'homme peut concevoir, il n'est pas bien sûr qu'il s'entende clairement. Placé au-dessus de la circonférence du monde (1),

(1) Phys. VIII. 15.

différent des quatre élémens, et différent encore de cette cinquième nature qui anime les astres et constitue l'âme humaine. Dieu, dit Aristote est le premier moteur, mais on ne peut dire néanmoins qu'il produise le mouvement; il met en mouvement l'univers, comme l'objet met en mouvement la faculté, et, pour me servir des paroles d'Aristote, comme la vue d'un aliment met en mouvement la faim (1). C'est ici visiblement un abus de mots; la faculté existe indépendamment de l'objet, la faim indépendamment de l'aliment. D'après ces expressions d'Aristote, Dieu serait le but et non pas la cause. Enfin Dieu est éternel, parce que le mouvement est éternel (2). Il est unique (3), parce que le mouvement est unique. Il n'a point de parties, il n'a point de grandeur finie (4) ni infinie. Si l'on combine, avec cette définition ténébreuse, ce qu'Aristote dit ailleurs de la nature, du monde et du ciel, on se perd dans

(1) De Cœlo. I. 3.
(2) Metaph. XIV. 6. 8.; De ausc. III. 10.
(3) Phys. VIII. 1 et 7.
(4) Metaph. XIV. 9.

mille contradictions; l'obscurité redouble lorsqu'Aristote veut déterminer quel est le mode d'exister de cet être inconcevable. Son existence, dit-il, consiste purement en spéculation. Quel est l'objet de cette spéculation divine? Aristote ne l'indique pas. Il dit seulement que ce n'est point le monde, parce que le monde étant inférieur au Dieu suprême, celui-ci ne peut s'occuper d'un objet au-dessous de lui. Aristote, dans cet endroit, reconnaît donc une différence entre Dieu et le monde; il dit encore que l'objet de cette spéculation n'est pas Dieu lui-même, et il en allègue une raison fort ridicule (1) : c'est qu'il serait assez indécent, même dans un homme, de se prendre pour l'objet de ses propres spéculations. Deux observations nous [illegible]ppent : la première, c'est qu'Aristote, en suivant la route indiquée par la philosophie, pour parvenir à la connaissance de l'Être infini, et en repoussant toutes les notions circonscrites, toutes les conceptions que l'antropomorphis- suggère, a très bien déterminé ce que Dieu

(1) Phys. VIII. 15.
(2) Mag. mor. II. 15.

n'était pas, mais qu'il n'a pas été plus heureux que d'autres, lorsqu'il a voulu conjecturer ce que Dieu était. La seconde de nos réflexions, c'est que, tout en luttant contre l'antropomorphisme, Aristote n'a pu lui échapper. Ceci demande quelque attention, la vie et les écrits de ce philosophe prouvent qu'il plaçait dans la spéculation le bonheur suprême. Les facultés intellectuelles, les plus vastes peut-être qu'aucun homme ait jamais possédées, paraissent n'avoir existé qu'aux dépens de toute sensibilité, de toute imagination. Si, dans la lecture de ses ouvrages, nous ne nous apercevons pas sans cesse de cette lacune, c'est que son esprit immense suppléait à tout. Il ne parle qu'à notre pensée, mais il parle avec une telle autorité, il parle de si haut qu'il nous subjugue. Cette disposition particulière a une existence uniquement spéculative, le dirige, à son insu, dans ses conceptions sur l'Être suprême. Le bonheur, dit-il, est dans la spéculation, plus un être s'y livre, plus il est heureux, non par les résultats qu'il découvre, mais par la spéculation elle-même; elle a une valeur absolue (1), indépendante, qui met en

(1) Ethic. ad Nicom. X. 8.

elle sa propre jouissance, et son propre but. Quoi de plus simple, d'après ce principe, que de placer la félicité du souverain Etre dans une spéculation éternelle, infinie, sans interruption et sans limites ? Aristote ne remarquait pas que, dans cette définition du bonheur divin, il faisait, comme tout le monde, Dieu à son image. Nous ne pouvons nous empêcher d'abandonner ici, pour quelques instans, la régularité chronologique, afin de montrer la même tendance dans Epicure. Les hommes, suivant ce dernier, ne faisaient rien que par intérêt, ils ne se mettaient en peine que des choses qui leur procuraient du bien, ou qui leur évitaient des maux. Il déclarait en conséquence que les dieux, n'ayant rien à espérer, rien à craindre des hommes, n'avaient aucun soin de la race humaine. Le méditatif Aristote faisait les dieux méditatifs. L'égoïste Épicure faisait les dieux égoïstes.

L'immortalité de l'âme, cette opinion qui n'occupe que le second rang parmi les dogmes que les religions enseignent à l'homme, mais qui néanmoins est le plus puissant des motifs de l'homme, pour le livrer aux enseignemens de la religion, est présentée par Aristote d'une

manière tellement métaphysique, tellement abstraite, qu'elle en devient tout-à-fait stérile, tout-à-fait impropre au parti que les croyances populaires veulent en tirer. Les idées de ce philosophe sur la nature et l'origine de l'âme ne sont pas d'une précision complète. Il semble quelquefois la regarder comme un produit immédiat de la substance divine, comme une émanation de la divinité (1); mais il déclare ailleurs la substance divine nécessairement et rigoureusement indivisible, ce qui rend impossible de penser que l'âme en soit émanée; alors il lui suppose une nature particulière, différente à la fois de Dieu et de tous les élémens. Quand il veut définir cette nature, les expressions la placent de pair avec la nature divine. C'est la cinquième essence commune aux astres (2), et aux êtres humains, immuable, inaltérable; elle est simple, indissoluble, innée; rien ne peut lui porter atteinte, elle n'est susceptible d'aucun changement. L'on ne peut démêler, enfin, s'il ne fait pas de cette

(1) De Anim. III. 5.
(2) De Coelo. I. 2. 3.

cinquième essence une substance indivisible, de manière à ne supposer, dans tous les hommes, qu'une seule et même âme raisonnable, en la distinguant de l'âme végétale et sensitive. Cette conjecture, favorisée par quelques passages de ses écrits, est détruite par d'autres passages; nous ne reprocherons pas à Aristote des contradictions si manifestes. Il est possible, en premier lieu, que l'obscurité des questions qu'il traitait se soit renforcée chez lui d'une obscurité volontaire. Il avait ses motifs pour n'être pas clair. Mes leçons secrètes sont publiées, écrivait-il à son élève Alexandre (1); mais elles sont loin d'être publiques : ceux qui ne m'auront pas entendu, n'en pourront comprendre le sens. Nous verrons plus loin que, malgré ses précautions, la persécution atteignit le philosophe à la fin de sa carrière. De plus, ses ouvrages ne nous sont parvenus que mutilés par le temps, et défigurés par les copistes, dont les additions, surtout, leur ont été funestes; enfin, seul il ne peut éviter de se contredire sur des sujets que nul ne peut concevoir. Il nous suffit que

(1) Aulugelle. X.

l'opinion d'Aristote, flottante et diverse sur la nature de l'âme, ait été positive sur le genre de son immortalité. Il distingue l'âme sensitive de l'âme pensante. La première lui paraît mortelle comme le corps ; la seconde est immortelle, mais elle n'est immortelle que comme entéléchie pure, comme pensée absolue ; elle n'a ni mémoire, ni connaissance des choses individuelles, ni sentiment d'individualité ; elle existe après la mort, sans aucune conscience d'une existence antérieure. Dans le système d'Aristote s'évanouissent simultanément, et tous les avantages directs qui peuvent résulter pour la morale de la croyance d'une autre vie, et toutes les espérances dont le cœur, séparé pour jamais de ce qu'il aime, éprouve l'impérieux besoin. Plus de châtimens, plus de récompense, plus de vengeances pour la vertu, plus de réparation assurée contre l'injustice et la force, de même plus de souvenirs, plus de réunions au-delà du tombeau ; plus de ces reconnaissances tardives, mais désirées, que l'âme au désespoir croit, dans son trouble, pressentir quelquefois sur cette terre, et sans lesquelles nous la verrions reculer, déçue et mécon-

tente, devant la félicité des cieux. Le système d'Aristote n'accorde rien à la faiblesse, rien au sentiment, rien à l'amour. Son immortalité de l'âme n'est qu'une conséquence sèche et rigoureuse d'un principe abstrait; elle est sans rapport avec tout ce que nous connaissons; elle transporte une âme qui n'est plus la nôtre dans un monde qui nous est complétement étranger. Tout ce qui constituait cette âme se trouve anéanti : toute identité disparaît. Que l'âme soit mortelle, ou qu'elle soit immortelle, à la manière d'Aristote, cela est d'une indifférence absolue pour l'individu.

D'après ce que nous venons de dire, on voit, ce me semble, à n'en pouvoir douter, qu'Aristote avait coupé tous les fils qui liaient encore, sous Platon, la philosophie avec la religion populaire. Les idées de Platon sur l'autre vie ne sont guère que des idées prises dans le Polythéisme, et rendues plus spirituelles et plus épurées. L'opinion d'Aristote sur le même sujet n'est susceptible d'être mis en œuvre par aucun système religieux. Vainement on la retourne, on la soulève, on l'agite en tous sens; elle ne présente aucune

prise. L'esprit découragé se rebute, et la laisse retomber. Le théisme de Platon, bien qu'interrompant toute communication entre les hommes et l'Etre suprême, les dédommage au moins par la supposition des dieux ou génies intermédiaires, qui veillent sur eux et s'intéressent à leur destinée. Aristote, s'il parle fréquemment des dieux au pluriel, paraît n'avoir employé cette expression que par habitude ou par prudence. Il ne s'explique point sur cette pluralité des dieux, lors même qu'il semble l'admettre; il ne la combine point, comme Platon, avec une providence particulière; il ne reconnaît de dieux subalternes que les astres qu'il suppose animés par des intelligences de même nature que l'âme des hommes (1); il ne donne à ces dieux aucune fonction qui se rapporte aux actions humaines. Son Dieu suprême, tout spéculatif, et dont les spéculations ne sont plus dirigées vers ce monde, auquel il se contente d'avoir imprimé un mouvement général, qu'il maintient et qu'il conserve, ne peut être le Dieu d'aucune religion, mais seulement la clef

(1) De Cœlo. II. 12.

d'un système. C'est le mot de la grande énigme: mais ce mot ne peut trouver place que dans la langue philosophique, non dans celle des passions, ou de la morale ou de l'espérance.

Aristote cependant ne rejeta point les formes extérieures de la religion; il consacra même l'établissement du culte public, en proposant, dans sa politique, divers réglemens qui s'y rapportaient. Ces réglemens sont, il est vrai, d'assez peu d'importance, et ne tiennent nullement aux grandes idées qui rendent la religion chère au cœur de l'homme. Il veut que les biens des criminels soient réservés aux dépenses des cérémonies sacrées, de peur que, si ces biens étaient confisqués au profit de de l'état, les dépositaires du pouvoir ne multipliassent le nombre des crimes pour multiplier les confiscations. Aristote paraît n'avoir pas senti qu'en désintéressant les magistrats, il intéressait les prêtres, et que l'inconvénient pouvait être égal ou même plus redoutable. Il conseille aux rois le respect pour la religion, comme moyen d'imposer au peuple. Mais, d'après ses principes, n'était-ce pas les inviter à l'hypocrisie; et comment n'a-t-il pas

pas réfléchi que rien n'est plus dangereux qu'un homme puissant, feignant d'honorer une religion qui, n'étant pour lui qu'un objet de mépris, devient, entre ses mains, l'instrument terrible de sa volonté? Enfin, descendant jusqu'aux plus petits détails, il recommande aux femmes grosses, comme un exercice salutaire, d'aller chaque jour prier dans les temples.

La différence que nous avons établie entre Aristote et Platon se remarque encore ici. Dans tous les préceptes du premier, il n'y a rien pour le cœur, rien pour le sentiment religieux. La religion descend du rang qu'elle occupait; elle devient, d'une chose enthousiaste et toute divine, une institution factice et subalterne, qu'on fait servir, en la dégradant, à quelques usages d'une application circonscrite et d'une utilité secondaire; les hommes d'une piété sincère sont beaucoup plus blessés par les imperfections des croyances religieuses que ceux qui, repoussant ces croyances, les considèrent sans intérêt. On veut améliorer ce qu'on aime; on abandonne facilement à son sort ce que l'on n'aime pas. Aristote parle avec bien plus de prudence que

Platon des dieux et des fables de la mythologie grecque ; celui-ci revient sans cesse sur un sujet qui le pénétrait d'une douleur véritable. L'autre n'insinue qu'une seule fois, avec assez d'indifférence, que la religion populaire avait été corrompue par des fictions postérieurement à son origine (1).

Cependant les prêtres du Polythéisme, malgré la réserve et les ambiguités d'Aristote, démêlèrent dans ses écrits un dangereux adversaire. Ils le firent dénoncer, ils le poursuivirent. Aristote, sexagénaire, sortit d'Athènes pour épargner, dit-il, à la philosophie un second outrage. Ses disciples, pour la plupart, restèrent fidèles à son système. Le seul Straton de Lampsaque (2), trouvant que son premier moteur était une supposition superflue, prétendit expliquer l'origine et l'ordonnance de l'univers par des causes purement physiques. L'on ne peut nier qu'il n'eut quelque raison en parlant des principes d'Aristote.

---

(1) Métaph. IX. 7.

(2) Cicer. *Acad. Quæst.* IV. 38. — *De Nat. Deor.* I. 15.

LIVRE VIII.

DE LA MARCHE ULTÉRIEURE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

CHAPITRE I.

D'Epicure.

APRÈS Aristote, il n'y eut plus d'originalité dans la philosophie grecque; les principes fondamentaux, ou, pour mieux dire, les hypothèses fondamentales étaient épuisées; tous les philosophes postérieurs ne pouvaient que se partager entre ces hypothèses, les combiner entre elles, en diversifier les formes. Nous en parlerons en conséquence très rapidement.

Épicure (1) ne fit que gâter le système de Démocrite (2); il supposa que les atomes étaient

(1) Epicure, né l'an 3 de la 105e olympiade, mort l'an 2 de la 127e.

(2) Cicer. *de Nat. Deor.* I. — *Plut. advers. Colot.* — Il est bon d'observer qu'Epicure, en empruntant son

par eux-mêmes dépourvus d'intelligence, et que l'intelligence n'était que le résultat de certaines combinaisons de la matière, passagères et partielles. On aurait très bien pu de la sorte concevoir toutes les créatures intelligentes disparaissant de ce monde, et ce monde n'en eût pas moins subsisté. Rien n'est plus absurde. Xénophon, en donnant l'intelligence à sa substance unique, Démocrite, en faisant de cette intelligence une partie essentielle, indestructible, inséparable de ses atomes, avaient évité cette absurdité.

Du reste, Epicure, au milieu de la mauvaise métaphysique, fut peut-être de tous les philosophes de l'antiquité le plus soumis en apparence à la religion de son pays; et je ne serais pas éloigné d'attribuer son orthodoxie précisément à sa mauvaise métaphysique.

Il admettait l'existence des dieux d'après le raisonnement le plus vulgaire, d'après l'assentiment général de tous les peuples (1). Il

---

opinion fondamentale de Démocrite et de Leucippe, déclara l'avoir inventée et n'avoir point eu de maître. CICER. *Loc. cit.*

(1) Cic. *de Nat. Deor.* I. 16.

attribuait plus de force à cette preuve que n'avait fait Socrate lui-même; il croyait que cet assentiment prouvait que les hommes ont des dieux une idée innée. Il avait écrit plusieurs livres sur la piété et le respect que les hommes doivent aux dieux, et s'était exprimé, dans ces livres, de la manière la plus religieuse et la plus austère (1). Ces êtres invisibles, disait-il, étaient revêtus de la forme humaine, parce que nous ne pouvons concevoir la vertu ni la raison sous une autre forme (2). Il recommandait vivement à ses disciples la profession du culte établi. Dans une lettre rapportée par Diogène Laërce (3), il affirmait que les dieux aimaient le bien, haïssaient le mal, récompensaient la vertu, punissaient le crime. Quand on révoquerait en doute l'authenticité de cette lettre, il faudrait cependant encore lui reconnaître autant d'autorité qu'aux autres détails que Diogène Laërce nous transmet sur Epicure, puisque cet historien, qui possédait

(1) Cicer. *de Nat. Deor.* I. 43.

(2) Ib. I. 18. 19. 37-39. — Diog. Laërt. V. 149. X. 139.

(3) Diog. Laërt. X. 27.

plusieurs écrits de ce philosophe et de son disciple Apollodore, avait choisi cette lettre pour nous donner une idée de leur système (1). Enfin, sa description des demeures célestes est conçu à peu près dans les mêmes termes qui avaient servi jadis à Homère pour peindre l'Olympe (2).

D'où vient donc qu'Epicure a toujours été considéré comme un ennemi de la religion ? Sa doctrine était moins irréligieuse que celle d'Aristote. Il niait l'immortalité de l'âme. Mais nous avons vu qu'Aristote, en la reconnaissant, rejetait toutes ses conséquences, et rendait impossible toute application de cette hypothèse. Epicure déclarait plusieurs fables reçues inconciliables avec le bonheur parfait des dieux. Mais Socrate et Platon s'étaient élevés contre ces fables avec bien plus de force. Epicure ne croyait point aux causes finales.

---

(1) Lucret. III. 16. — Cic. *de Nat. Deor.* I. 12. II. — 23. Senec. *de Benef.*, etc.

(2) V. dans *Lucrèce* la description de ces demeures qu'il appelle *intermundia*, de *Rer. nat.* III. 6. — Cicer. *de Nat. Deor.* II. 23. I. 12. — Seneca : de Benef. IV. 9.

Mais tous les hommes qui réfléchissent savent que cet argument, le plus spécieux aux yeux du vulgaire, est de tous le plus faible, quand une logique sévère le soumet à l'examen. La dénégation des causes finales ne se lie point essentiellement avec l'incrédulité. Un philosophe, beaucoup plus ancien qu'Epicure, Empédocle (1), combinait cette dénégation, non seulement avec l'existence de plusieurs natures divines, mais avec des châtimens et des récompenses après cette vie : et le chancelier Bacon, le même qui a dit énergiquement qu'un peu de science conduisait à l'athéisme, et qu'une science plus approfondie ramenait à la religion, a parlé très dédaigneusement des causes finales. Enfin, la philosophie d'Epicure avait pour la religion cet avantage qui la distinguait de toutes les autres sectes, qu'elle ne déviait point de ses principes en reconnaissant le libre arbitre, et en ne poussant loin d'elle toute notion de la nécessité, de cette doctrine la plus subversive des idées religieuses et morales, quand elle est admise, avec toute la série de ses conséquences.

(1) Diog. Laërt. VIII. 77.

Que si l'on accusait Epicure de dissimulation et d'hypocrisie, cette imputation me paraîtrait réfutée par la franchise qu'il déployait contre la partie de la mythologie grecque opposée à son système sur la béatitude divine, et par la hardiesse avec laquelle il rejetait la divination que tous ses prédécesseurs avaient reconnue. Cette franchise n'annonçait point dans ce philosophe une complaisance timide pour les opinions communes. Les chances de persécution ne se proportionnent pas à la distance où l'on se place des dogmes reçus. Le premier pas en ce genre est d'ordinaire aussi dangereux que le dernier : j'affirmerais volontiers que la philosophie, sous Epicure, se rapprocha du Polythéisme populaire, loin de s'en écarter, et qu'elle reperdit, par une marche rétrograde, une grande partie du terrain qu'elle avait gagné jusqu'à lui. Cette observation ne s'applique pas moins à la morale qu'à la métaphysique. Sous le rapport moral, l'épicuréisme était beaucoup plus susceptible de s'allier avec les fables mythologiques qu'aucun système antérieur.

Epicure déclarait que tous les êtres n'obéissaient qu'à leurs intérêts ; et, fidèle à la loi

générale de l'esprit humain, il faisait les dieux égoïstes comme les mortels. On trouvait donc dans la morale de cette philosophie l'hypothèse nécessaire pour motiver toutes les pratiques de la religion populaire ; mais il faut reconnaître aussi que la possibilité de cette alliance résultait uniquement des imperfections, des vices et du défaut d'élévation qui caractérisait cette doctrine.

La morale d'Epicure a trouvé dans le dernier siècle beaucoup de défenseurs, et l'on compte dans ce nombre des hommes estimables. Nous dirons toutefois, en premier lieu, que cette morale est fondée, en théorie, sur une équivoque puérile, et secondement que, dans l'application, sa tendance est pernicieuse.

Elle est fondée sur une équivoque puérile, car elle consiste à dénaturer la signification d'un mot dont le sens est clair dans toutes les langues. Le mot d'intérêt désigne toujours le motif qui nous fait préférer notre avantage à celui des autres. L'on entend par égoïsme l'habitude de se constituer le centre de ses calculs : celui qui se propose les autres pour but n'est pas égoïste ; et, lors même que le résultat de ses efforts serait une jouissance personnelle,

comme il n'aurait pas eu en vue cette jouissance, on donnerait à tort le nom d'égoïsme au principe qui le fait agir. Ainsi, quand on prétend démontrer, par l'analyse subtile des diverses causes qui déterminent toutes nos actions, que les plus désintéressées en apparence prennent leur source dans un sentiment, dans une impulsion, dans une sympathie à laquelle il nous est doux de céder, et quand on veut conclure du plaisir que nous éprouvons à conquérir notre propre estime, à sauver un ami qui nous est cher, à délivrer une patrie opprimée, qu'en faisant toutes ces choses, nous agissons pour notre intérêt, loin d'apporter plus de netteté sur les notions de la morale, l'on y répand l'inexactitude et la confusion. L'on désigne, par un même terme, deux motifs d'une nature très différente; l'on ne simplifie pas, l'on fausse les idées.

La morale d'Epicure ne repose donc point, comme on le dit, sur une découverte triste, mais vraie; elle n'a pour base qu'un jeu de mots, sans vérité comme sans noblesse; et, de plus, la tendance de ce jeu de mots est pernicieuse.

L'intérêt est corrupteur, beaucoup plus

encore par les sentimens qu'il inspire, que par les actes immédiats dont il est la cause. L'habitude de tout calculer pour son propre avantage, est bien plus immorale que telle action particulière, quelque coupable qu'elle paraisse. L'homme qui s'immole à son devoir ne croit point en agir ainsi pour son intérêt, et par cela même qu'il ne croit pas le faire, il ne le fait pas. Si vous lui persuadez qu'il s'aveugle, et que l'égoïsme seul le dirige, vous lui causez un mal réel, un mal positif, car vous l'encouragez dans une habitude avilissante, en lui persuadant qu'il ne peut s'affranchir de cette habitude. Lorsque l'usage et la raison commune attachent à un mot une signification déterminée, il n'est point indifférent de changer cette signification. L'on explique vainement ensuite ce qu'on a voulu dire : le mot reste et l'explication s'oublie. Employer la même expression pour indiquer le principe des actions nobles et celui des actions basses, c'est délivrer le vice de son opprobre, c'est arracher à la vertu sa fierté, c'est ôter à l'âme la partie la plus propre à l'élever au-dessus d'elle-même, celle qu'elle est capable de sacrifier. C'est enfin tout niveler,

tout dégrader, tout flétrir. Voilà, ce me semble, un jeu de mots chèrement payé.

Le Polythéisme ne retira point des imperfections de la méthaphysique et de la morale épicurienne les avantages qu'il aurait dû naturellement en retirer, parce que cette morale et cette métaphysique ne se présentèrent sous une apparence philosophique, que lorsque les bases du Polythéisme étaient ébranlées. Le principe que tous les êtres intelligens sont nécessairement dirigés par des vues intéressées, aurait pu suggérer une réponse plausible à toutes les objections des incrédules contre l'exigence et la corruption des dieux, mais ses objections avaient passé du caractère des dieux à leur réalité même. Il n'était plus temps d'expliquer les motifs de leurs actions lorsque leur existence était contestée. Parmi les opinions, comme parmi les hommes, tout tourne au profit de la puissance. Lorsqu'une opinion est dominante, elle force toutes les idées contemporaines à se grouper autour d'elle et à la servir. L'inorédulité s'empara de l'hypothèse d'Epicure sur les atomes, comme plus à sa portée que le Polythéisme de Xénophon, bien que beaucoup plus ab-

surde. La chute de la religion parut de la sorte aux siècles postérieurs l'ouvrage d'Epicure, tandis que cette chute ne fut qu'un effet nécessaire, inévitable de la progression naturelle des idées. Son résultat fut, d'une part, un matérialisme grossier, le seul vraiment absurde, dont les doctrines grecques nous donnent un exemple; de l'autre part, une morale étroite, ignoble, fondée sur un sophisme propre à détruire toute générosité, à représenter tout dévoûment comme chimérique, à priver l'homme de l'appui même de son estime intérieure.

L'école d'Epicure occupe un rang funeste dans les annales de l'esprit humain; tandis que toutes les autres sectes travaillaient à fournir à l'homme de nouveaux motifs de vertu, pour suppléer à ceux qui s'affaiblissaient avec la religion ébranlée, cette école vient répandre le soupçon, la défiance, le découragement, la sécheresse dans toutes les âmes. Tous les hommes avides ou fatigués des plaisirs, tous les cœurs sans force, tous les esprits insoucians, tous ceux qui cherchaient une excuse plausible pour se détacher de la cause de l'espèce humaine, se précipi-

tèrent dans cette doctrine, fiers d'avoir des argumens à produire, en faveur de l'avilissement et de l'apathie, et charmés de se dire philosophes, tandis qu'ils n'étaient qu'usés, faibles, et flétris.

—

CHAPITRE II.

Des Sceptiques et des Stoïciens.

On peut considérer les travaux d'Epicure comme les dernières tentatives de l'esprit systématique dans la philosophie grecque, pour établir un corps de doctrine qui eût des prétentions à la nouveauté : car les stoïciens, de leur propre aveu, n'avaient, dans leur métaphysique, rien qui leur appartînt en propre, ou qui fût de leur invention. L'originalité véritable n'étant plus possible, il ne restait que deux moyens d'en reconquérir l'apparence, le premier consistait à concilier, tant bien que mal, toutes les opinions antérieures ; le second à rejeter indistinctement toutes ces opinions. L'un de ces moyens fut embrassé par les stoïciens, l'autre par

les sceptiques. Nous parlerons d'abord de ceux-ci, parce qu'ils furent antérieurs aux stoïciens.

L'esprit humain s'était agité pendant près de trois siècles, adoptant et repoussant tour à tour les suppositions les plus opposées; des hommes studieux, ingénieux, savans, lui avaient présenté comme des vérités incontestables des opinions que, peu de temps après, d'autres hommes, non moins studieux, non moins ingénieux, non moins savans, avaient combattues comme de misérables chimères; plus la pensée avait redoublé d'efforts, plus l'incertitude avait augmenté. Les assertions s'étaient multipliées, mais avec les assertions les doutes s'étaient accrus. Les formes mêmes de la langue avaient acquis une facilité merveilleuse à confondre toutes les idées. Le premier objet des recherches des plus anciens philosophes, la matière élémentaire du monde, était devenu beaucoup plus difficile à concevoir que lorsque ces recherches avaient commencé. La terre de Phérécyde; l'eau de Thalès; l'inconnu d'Anaximandre; l'air d'Anaximène; les nombres de Pythagore; le feu d'Héraclite; l'infini de Xénophon; le feu et l'eau d'Hip-

pon de Rhégium ; le feu et l'air d'OEnopide ; le feu, l'eau et la terre d'Onomacrite l'orphique ; l'eau, la terre, l'air et le feu d'Empédocle ; les atomes animés de Démocrite ; les atomes inanimés d'Epicure ; les élémens homogènes d'Anaxagore ; les corpuscules indivisibles de Diodore de Carie ; les molécules sans forme d'Aclépiade ; les idées prototypes de Platon, et mille autres hypothèses dont l'énumération serait fastidieuse, effrayaient, étourdissaient l'imagination.

Je ne rapporte point ici ce long catalogue d'opinions discordantes, pour jeter du ridicule sur les méditations de l'antiquité : des esprits superficiels en jugeront de la sorte ; ils appelleront hardiment cet emploi de l'intelligence, absurde et puéril, sans jeter sur eux-mêmes un regard qui leur rappelle l'emploi qu'ils en font. Quant à moi, je me suis forcé d'estimer des hommes qui se vouaient à des travaux désintéressés ; des hommes, qui, se proposant des découvertes impossibles, recueillaient sur leur route beaucoup de connaissances précieuses ; des hommes qui, s'ils avaient un but chimérique, n'avaient pas au moins pour but un ignoble égoïsme ;

enfin, des hommes qui mettaient souvent, il est vrai, les mots à la place des choses, mais qui renfermaient cet abus de l'esprit dans une sphère toute idéale. Il a existé dans d'autres siècles des sophistes plus dangereux, qui, transportant leurs subtilités sur le terrain de la vie réelle, en ont fait une espèce de milice invisible et mercenaire, auxiliaire, avide et zélée du pouvoir juste ou injuste, et marchant à sa suite, comme les chanteurs payés dans les cérémonies publiques, pour entonner, au signal donné, des hymnes et des cantiques. C'est contre ces derniers, ce me semble, qu'il faut réserver notre indignation.

Mais, en nous refusant à prononcer un jugement injurieux contre la portion la plus éclairée de la nation la plus ingénieuse, nous conviendrons sans peine que les travaux des philosophes grecs devaient conduire au doute l'esprit qu'ils promenaient depuis si longtemps de conjectures en conjectures. Ce fut ce résultat que les sceptiques proclamèrent (1).

Leur école ne fut d'abord qu'une subdivision du platonisme. Les disciples de Platon

(1) V. Sexte l'Empirique, Diogène Laërce, et, pour

s'étaient partagés de bonne heure en plusieurs sectes. Le nombre de ces sectes n'est pas exactement connu. Sextus Empiricus en compte cinq. Mais cet écrivain ne demandait pas mieux que d'exagérer le nombre des doctrines opposées, parce que, sceptique lui-même, il puisait ses argumens les plus forts dans la diversité des opinions. Cicéron, plus impartial, et saint Augustin, mieux instruit que Sextus, ne parle que de deux académies, de l'ancienne et de la nouvelle. En effet, la division qui eut lieu entre les sectateurs de Platon dut reposer naturellement sur la séparation de deux principes qu'il avait réunis. Parmi ses disciples, les uns s'emparèrent de ses idées sur la certitude des vérités connues à l'intelligence, les autres firent valoir ses raisonnemens sur les erreurs de nos sens.

Ces raisonnemens sont assez connus. Les sceptiques postérieurs les renforcèrent par des considérations non moins frappantes sur l'insuffisance de la raison, démontrée par la

---

mieux juger les raisonnemens des sceptiques, la réfutation du scepticisme par le péripatéticien Aristoclès dans Eusèbe, *Præp. Evang.* XIV, 8.

flexibilité désespérante des formes de la dialectique. Le grand défaut de ce genre d'argumentation est de prouver trop. Admis dans toute son étendue, elle se détruit par sa propre force. Arcésilas affirmait le doute; mais Pyrrhon révoquait en doute le doute lui-même. Le scepticisme devient alors un composé de simples jeux de mots, de pures chicanes, dont toute la difficulté, comme tout le mérite, réside dans les expressions que l'on emploie et dans les relations convenues et factices que l'on suppose entre ces expressions.

Le scepticisme, produit par les contradictions des systèmes philosophiques entre eux, dirigea d'abord ses attaques uniquement contre ces systèmes. Il n'aurait jamais regardé la religion comme de sa compétence, s'il ne l'eût rencontrée dans les hypothèses des philosophes. Mais les dieux se trouvant partie de ces hypothèses, le scepticisme attaqua les dieux, tels que les différentes philosophies les avaient conçus, laissant quelque temps ceux de la religion populaire de côté, parce qu'il les considérait comme l'objet d'une croyance historique ou politique, d'une autre nature que celle qu'il combattait dans ses adver-

saires. Mais les sceptiques remarquèrent bientôt dans les dogmes religieux des différens peuples, les mêmes oppositions que dans les doctrines philosophiques. Or, comme l'observation, que les hommes n'étaient d'accord sur rien, les avaient conduits à douter de tout, leurs doutes durent se porter sur la religion, dès qu'ils virent que les hommes se divisaient sur la religion comme sur autre chose (1).

Cependant, il ne paraît pas que le scepticisme ait, dans l'origine, été pour le culte national un ennemi redoutable. L'inquiétude sacerdotale ne se tourna point contre les adhérens de cette secte subtile, et la raison en est simple : les prêtres voyaient dans ce nouveau genre de philosophie l'antagoniste le plus redoutable de toutes les écoles dogmatiques qui, depuis Xénophon jusqu'à Aristote, avaient attaqué, de mille manières, les opinions consacrées; miné, sous toutes les formes, la crédulité du peuple; bravé toutes les persécutions, et réduit les hommes les plus religieux et les plus zélés à capituler sur leurs croyances; à modifier leur profession de foi, à céder, enfin,

(1) Cicer. *de Nat. Deor.* III. 16-25.

à l'examen d'une raison téméraire une grande portion du territoire qu'ils possédaient jadis tout entier : triste présage pour celle qui leur restait à défendre. Les sceptiques établissaient de plus, que, dans la vie commune, il fallait agir d'après les apparences, et se conformer en conséquence aux institutions et aux usages reçus (1). Ils ne contestaient que les assertions qu'on voulait appuyer des démonstrations de la dialectique. Ils accordaient tout à quiconque renonçait à leur rien démontrer par des argumens : de là leur résistance inflexible contre les philosophes, leurs rivaux, qui prétendaient forcer leur assentiment par une série de syllogismes, et leur indulgence pour les prêtres qui n'exigeaient d'eux que des complaisances extérieures. Ils s'y prêtaient sans répugnance. Pyrrhon, de retour dans sa patrie, qu'il avait quittée, pour accompagner Alexandre dans son expédition contre la Perse, fut créé grand-prêtre par ses concitoyens, et s'acquitta convenablement des devoirs de cette charge. Les sceptiques et les prêtres pouvaient vivre en paix. La tran-

(1) Sextus Empir. III. 1.

saction n'était point difficile entre l'amour-propre des uns et l'intérêt des autres. Les religions sont moins menacées par l'axiome, que rien ne peut se prouver, que par la détermination de ne rien croire sans preuves. Le scepticisme et la religion partent d'un principe qui leur est commun, c'est que la raison est insuffisante pour arriver à la vérité. Le scepticisme y renonce. La religion la fait descendre des cieux. Arcésilas louait Hésiode d'avoir dit que les dieux tenaient l'esprit humain enveloppé d'un voile qu'aucun effort ne pouvait percer. Ce n'était qu'indirectement que le scepticisme pouvait devenir nuisible à la croyance publique, en accoutumant l'esprit, par l'incertitude, à l'indifférence, et en froissant, par des agitations brusquement contraires, cette partie délicate de notre imagination qui répond à l'âme, et qui nous sert à nous élever, par le sentiment, au-dessus des formules sèches et sans vie qui ne sont qu'une invention de l'esprit. Le scepticisme avait ce danger, que les hommes superficiels s'en pouvaient enorgueillir, partir du principe que l'examen amène le doute, pour se dispenser de l'examen, présenter comme le

fruit d'une méditation profonde, ce qui n'était le fruit que de la frivolité et de la paresse ; en un mot, si l'on me permet cette comparaison familière qui rend mon idée, rester au gîte au lieu d'y revenir.

La philosophie sceptique avait été le résultat de la fatigue de l'esprit humain découragé par beaucoup de tentatives inutiles : la métaphysique stoïcienne fut le résultat de sa répugnance à demeurer dans le doute.

Le nom seul des stoïciens nous rappelle à de grandes idées. Nous devons à cette secte admirable tout ce qui nous console dans l'histoire des siècles les plus avilis, et par conséquent les plus malheureux de l'espèce humaine ; mais nous n'avons point à l'envisager ici sous le point de vue qui commandera bientôt notre respect et notre enthousiasme. Le triomphe des stoïciens est dans la morale ; nous ne traitons maintenant que de leur métaphysique, et nous la trouverons confuse et défectueuse.

Le but des stoïciens était de combiner entre elles les doctrines nombreuses des philosophes qui les avaient précédés, en choisissant dans ces doctrines les parties susceptibles d'être

améliorées ou modifiées, et en les séparant du reste. Ce droit d'élection qu'ils s'arrogeaient rend l'exposition de leur système assez difficile (1). Il est douteux, non seulement que ce système ait existé d'une manière uniforme dans la majorité de la secte, mais encore que le même individu y ait conservé toujours les mêmes opinions. L'on a dû remarquer que, dans l'antiquité, le mot de Dieu ou de nature divine s'appliquait tantôt à un objet, tantôt à un autre, souvent à plusieurs, quelquefois à tous ensemble. Les stoïciens, composant leur philosophie de toutes les philosophies précédentes, y transportèrent cette confusion. Ils appelèrent Dieu tour à tour l'univers, la matière élémentaire dont il était formé, le principe actif auquel il devait sa formation, l'âme du monde, la loi de la nature par laquelle les êtres existent, la loi morale enfin, le soleil, les astres, et la destinée (2). En même temps ils ne reje-

(1) Cicer. *Acad. Quæst.* IV. 6.

(2) Tiedemann, *Syst. de la Phil. stoïcienne.* II. 186. Lactance et Diogène Laërce, écrivant dans un temps où la tendance au théisme était dominante, prétendent

tèrent point les dieux consacrés par la religion populaire, car ils employaient fréquemment pour ces dieux les dénominations usitées.

L'on a cru démêler dans leur philosophie un véritable théisme ; mais on aurait pu remarquer que, s'ils parlaient quelquefois d'un Dieu unique, ce n'était qu'en le confondant avec l'univers (1). On a cité Plutarque en faveur de ce théisme supposé ; mais, si l'on étudie à fond les expressions de Plutarque, on verra que l'espèce d'unité qu'il attribue à ces philosophes était d'un genre assez singulier. Ils reconnaissent, dit-il, un seul Jupiter, un seul Apollon, un seul Neptune (2), c'est-à-dire que le Polythéisme, ayant multiplié les dieux jusqu'à l'infini, comme nous l'avons expliqué plus haut, et les objets de l'adoration des différens peuples s'étant rencontrés, il était arrivé que, sous la même dénomina-

---

que les stoïciens n'entendaient par tous ces noms qu'un seul et même être. Lactant. *Div. Inst.* I. 5. — Diog. Laert. VII. 135.

(1) Antonin. VII. 9.

(2) Plutarch. *de Defect. Or.*

tion, se trouvaient désignées des divinités différentes. Les stoïciens, dans leur système de conciliation universelle, profitaient de cette identité de désignation pour réunir en un seul Dieu les dieux étrangers les uns aux autres; par exemple, la Minerve de Saïs à celle d'Athènes, la Diane taurique à la Diane grecque, la Vénus assyrienne à la Vénus d'Homère, et ainsi des autres dieux. Ce travail ne tendait point à l'établissement du théisme, mais à une certaine réduction et classification du Polythéisme.

Les stoïciens suivirent, relativement aux allégories, le même système qui les dirigeait, dans leur amalgame de toutes les opinions. Aucune interprétation ne leur parut trop subtile, aucune ne leur sembla devoir être admise exclusivement. Ils considérèrent les dieux comme la personnification, tantôt des forces physiques de la nature, tantôt des qualités morales de l'homme (1). Ils virent à la fois, dans les antiques théogonies, la lutte des élémens et celle des passions; et cette double explication ne leur suffisant pas encore, ils

(1) Cicero *de Nat. Deor.* II. 25.

y joignirent les interprétations historiques, dont Euhémère avait le premier donné l'exemple (1).

Il est facile de concevoir quelle impénétrable obscurité devait résulter de ce mélange informe, non seulement d'hypothèses, mais de locutions contradictoires (2); ajoutez que les écrits des fondateurs de la secte stoïcienne ayant tous été perdus, nous ne connaissons la métaphysique de cette école que par des philosophes qui avaient cessé d'attacher à la métaphysique une grande importance ; car l'histoire de la secte stoïcienne se divise en deux époques distinctes : dans la première, les stoïciens, professeurs avoués, enseignaient publiquement leur doctrine ; leur considération dépendait de leurs succès polémiques contre les philosophies rivales ; ils devaient, en conséquence, combattre avec des armes pareilles, suivre la méthode convenue, se

(1) Les stoïciens adoptèrent avidement la doctrine des hommes déifiés. V. Balbus le Stoïcien *Ap.* Cicer. *loco cit.* et *de Offic.* III. — C. Villoison, dans *Sainte-Croix des Myst.* p. 242.

(2) Meiners, *de Vera Deo.* 458.

livrer aux disputes usitées (1), et la métaphysique devenait ainsi leur principale occupation (2). Dansla seconde époque du stoïcisme, les stoïciens étaient des hommes d'état, jetés dans le tourbillon de la vie active, quelquefois puissans, souvent proscrits, presque toujours menacés. Aussi, verrons-nous, quand nous serons arrivés à cette époque, que cette situation leur inspira un profond dédain pour des questions abstraites, sans applications immédiates, et dégénérant à chaque instant en subtilités et en logomachies inintelligibles.

Enfin les stoïciens éprouvèrent le sort inévitable de quiconque veut concilier des opinions opposées. Ils déplurent également à tous les partis et tous s'efforcèrent, en défigurant

(1) Chrysippe fit des efforts extraordinaires pour trouver la solution du sophisme appelé sorite. Bayle.

(2) La plupart des paradoxes que Plutarque, ou celui qui a écrit sous ce nom, reproche aux stoïciens dans le Traité sur les contradictions de ces philosophes sont tirés des ouvrages de Chrysippe. Il fit beaucoup de tort à son parti par ses paradoxes. Senec. *de Benef.* — Epict. Enchirid. l. 10. II. 16. le traitent très mal. Bayle, *Voy.* article *Chrysippe*.

leurs hypothèses, de les rendre plus absurdes.

Si, malgré ces difficultés, on veut se faire une idée du système métaphysique des stoïciens, l'on trouvera que, partant de l'axiome universellement reconnu, que rien ne se fait de rien, ils établissaient une substance éternelle qu'ils nommaient le monde; ils n'admettaient que cette seule substance, se rapprochant en cela de Xénophon; ils la faisaient matérielle et se servaient à cet égard des argumens des épicuriens, avec lesquels ils étaient d'ailleurs constamment en guerre (1). Cette substance contenait deux principes, l'un actif, l'autre passif (2). Les stoïciens empruntaient d'Héraclite ou de Pythagore la supposition que le principe actif était le feu (3), et donnaient à ce feu céleste, qu'ils considéraient comme raisonnable, les attributs et l'appellation de Dieu. Ils auraient dû convenir, en conséquence, que Dieu n'était qu'une partie du monde : mais ils appliquaient au monde entier la même dénomination. Le principe

(1) Diog. Laert. VII.
(2) Ib.
(3) Brucker. I. 902. 19.

actif agissait sur le principe passif, d'après des lois fixes, déterminées, immuables. Les lois avaient été des idées dans l'esprit divin avant d'être appliquées à la nature. Mais, de leur définition de la nature divine, découlait une fatalité plus invincible dans la doctrine stoïcienne que dans aucune autre ; cependant les stoïciens s'épuisaient en sophismes pour concilier avec cette fatalité la liberté de l'homme et la liberté de Dieu (1). Dieu, disaient-ils, n'obéit pas aux lois immuables, parce que ces lois et la volonté ne sont qu'une même chose : et, bien que l'homme n'ait aucun moyen de se dérober à la nécessité qui pèse sur lui, l'homme peut être libre néanmoins, parce qu'il peut vouloir ce que la nécessité commande. Ces sophismes se reproduisent dans tous les systèmes. Les modernes n'ont pas le droit de reprocher aux stoïciens leurs mauvais raisonnemens, car ils ont à lutter contre les mêmes difficultés dans leurs hypothèses ; et tant qu'ils recourront aux raisonnemens, ils n'en trouveront pas de meil-

(1) Senec. *de Provid.* — Cleanth. *Ap. Epict. Enchir.* cap. 52. — Senec. *Epist.* 107 et *de Benefic.* VI. 23.

leurs. Malgré la fatalité qui découlait nécessairement de leur système, les stoïciens répugnaient à abandonner l'idée d'une providence particulière, à laquelle ils tâchaient d'arriver par une route qui semble conduire à un terme tout opposé. Ils prétendaient conclure de ce que les dieux gouvernaient le monde par des lois générales, qu'ils présidaient aussi au sort des villes et même à celui des individus, ajoutant que les grands hommes ne seraient jamais devenus tels, sans une assistance divine. Mais il est probable que cette opinion, qui contrastait avec leurs premiers principes, était plutôt celle de quelques philosophes, que celle de la secte entière, car ceux mêmes qui la professaient retournent sans cesse au dogme de la nécessité, de la destinée, à laquelle tout ce qui existe doit se soumettre sans murmure.

Les stoïciens n'étaient pas d'accord entre eux sur l'immortalité de l'âme (1). Quelques-uns considéraient l'âme comme mortelle ; d'autres

(1) Diog. Laert. VII. — Cicer. *Quæst. Tusc.* I. 31. — Senec. *Epist.* 50. *de Ira.* I. 3. — Plutarch. *de Decret. Phys. Philos.* IV; *de Rep. Stoic. Adv. Stoic.*

ajournaient sa destruction jusqu'à l'embrasement général du monde ; d'autres supposaient, après cet embrasement, le retour des âmes dans leurs anciens corps, et des purifications, des punitions et des récompenses. Nous trouvons souvent, sur ce point, dans le même philosophe, des opinions contraires. Sénèque semble quelquefois ne s'exprimer qu'avec tristesse et incertitude (1) ; d'autres fois il présente ses espérances comme des assertions positives (2). Il est difficile dans tous les temps, il était difficile, surtout dans le siècle de Sénèque, de ne pas céder au besoin, de s'élancer vers un autre monde.

Les rapports de la métaphysique stoïcienne avec le Polythéisme populaire ne sont pas très différens de ceux du platonisme avec la même croyance. Les stoïciens pensaient que du feu primitif s'étaient formés beaucoup de dieux, de génies et de démons subalternes (3). Les

(1) Fortasse, si modo sapientium fama vera est, recepitque nos locus aliquisuem putamus, etc. *Epist.* 63.

(2) In Consolat. passim.

(3) Plut. de Stoic. Repugn.

astres étaient, à leurs yeux, des divinités (1) ; ils assignaient le même rang à toutes les parties de la nature. L'allégorie enfin venait à leur secours. Les dénominations de la religion publique leur servaient à désigner les divers attributs de l'Etre suprême (2) ; mais on doit appliquer aux conformités apparentes de la métaphysique stoïcienne avec le Polythéisme ce que nous avons dit des conformités du même genre qui se remarquent dans les Hypothèses de Platon : celles-ci tendaient au théisme. Le panthéisme était le résultat nécessaire de la philosophie des stoïciens.

Cette tendance ne peut être contestée, malgré les efforts de quelques sectateurs de cette philosophie, pour s'élever au théisme d'une part, et pour conserver, de l'autre, ces déterminations du Polythéisme : la définition que Chrysippe donne de Dieu montre qu'il ne le distingue pas de l'univers. Presque tous les argumens que Cicéron met dans la bouche des stoïciens procurent plutôt la Divinité du monde en lui-même que celle d'un être séparé

(1) Cicer. *de Nat. Deor.*
(2) Diog. Laert. VII.

du monde, et qui en serait l'auteur. Les stoïciens se rapprochaient encore plus du panthéisme, lorsqu'ils essayaient de rendre compte en détail de la manière dont cet univers avait été formé. Ils représentaient l'Etre suprême, ou, pour mieux dire, le feu primitif, comme ayant existé, d'abord solitaire et de toute éternité, puis s'étant condensé par un refroidissement graduel, de manière à former les quatre élémens dont il aurait enfin compensé toutes les existences partielles.

Tous leurs dieux rentraient dans un seul qui lui-même, n'étant que la partie active du monde, rentrait dans ce monde, dont toutes les parties ne formaient qu'un même tout. A de certaines périodes, toutes les différences ostensibles entre ces parties devaient disparaître. Les stoïciens avaient emprunté, probablement des traditions sacerdotales qui avaient pénétré dans tous les polythéismes à l'époque dont nous parlons, l'idée d'une destruction générale de l'univers (1). Cette destruction, effet terrible d'un incendie dévo-

(1) Just. Lips. *Dissert.* XXII. — Senec. consol. ad Marc. — *Quæst. nat.* III. 27. — *Epist.* 9 et 71.

rant, devait envelopper les dieux, les astres, les hommes, les animaux; tous les êtres devaient se perdre dans la substance du feu primitif, qui, se condensant de nouveau, devait reproduire d'autres mondes (1).

La morale des stoïciens n'était pas moins opposée au Polythéisme reçu que leur métaphysique : non seulement ils représentaient la nature divine comme ne pouvant ni vouloir, ni faire, ni même concevoir le mal; mais ils furent conduits, par la série de leurs raisonnemens, à regarder cette nature divine moins comme un être distinct, que comme la loi première, éternelle et inaltérable de cet univers, comme l'ordre moral du monde, plutôt que sa cause. Une manière de raisonner analogue a produit le même résultat dans les écrits d'un philosophe célèbre de l'Allemagne, qui s'est vu, en conséquence, accusé d'athéisme (2).

Dans les détails de leur doctrine morale, les stoïciens déviaient, comme cela ne pou-

(1) Meiners, *de Vero Deo*. 524. Tout ce système a beaucoup de ressemblance avec les systèmes indiens.

(2) Fichte. Il consent à joindre à cette idée celle de

vait manquer d'arriver, de la rigueur de leurs abstractions. La Divinité suprême n'était plus le feu primitif condensé, élément ou matière, et par conséquent partie de cet univers, mais un être séparé de lui, père des dieux et des hommes, et doué des perfections les plus hautes. La raison humaine était une émanation de la raison divine. Cette hypothèse fournissait un moyen d'appuyer la morale sur la religion, sans la jeter dans sa dépendance. Les stoïciens ne croyaient pas que nos devoirs ne fussent obligatoires que comme étant les ordres des dieux ; ils en cherchaient l'origine dans notre jugement propre. Mais notre jugement, formé sur le modèle de l'intelligence universelle, était d'accord, par sa nature, avec cette intelligence. Ainsi, la religion, sans être revêtue du privilége dangereux de créer arbitrairement le bien et le mal, agissait néanmoins comme le motif puissant, comme imitation noble et efficace. Mais en

---

l'action et de la volonté, et il croit utile pour l'usage commun de la personnifier et d'attribuer à cette personnification des qualités humaines. Ce n'est pas sur une telle base qu'une action religieuse peut se fonder.

se rapprochant ainsi, dans l'application, des dogmes qui peuvent servir de base aux religions positives, le stoïcisme n'en restait pas moins incompatible avec l'autropomorphisme du Polythéisme populaire. Le dieu métaphysique des stoïciens n'était que le monde. Leur dieu moral était sans passion, soumis, par sa volonté propre, il est vrai, mais soumis irrévocablement à des lois qu'il ne modifiait jamais. L'homme dépendait, pour l'extérieur, d'une fatalité irrésistible; pour l'intérieur, de la force de son âme, et de sa vertu personnelle. Ces idées sont les matériaux d'une philosophie mâle, fière, à la fois magnanime et résignée. Mais il n'y a rien là qui ne soit destructif de toute religion positive. Aussi Zénon ne voulait-il point de temples, point de statues, point de prêtres (Clément d'Alexandrie). A l'instant où la métaphysique des stoïciens se produisit en public, elle fut attaquée par tous les partis. Le scepticisme avait fait de tels progrès dans toutes les têtes, que les sectateurs mêmes des opinions les plus dogmatiques employèrent contre la secte stoïcienne les armes du scepticisme, armes contre lesquelles ils étaient sans défense,

mais qu'ils avaient appris à manier pour l'attaque. L'esprit de système était décrédité. Lorsque l'intelligence humaine sort des ténèbres de l'ignorance, elle ne veut rien admettre qui ne lui soit présenté sous une forme systématique, et comme elle n'a point encore de pierre de touche pour les assertions, elle les reçoit sans résistance, pourvu qu'elles paraissent s'enchaîner régulièrement les unes aux autres. Mais lorsqu'elle a épuisé beaucoup d'opinions, toute forme systématique la révolte, et la régularité de cette forme lui semble une présomption d'erreur.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE

DES CHAPITRES DU PREMIER VOLUME.

INTRODUCTION. Page 1

LIVRE PREMIER.

Du Polythéisme.

CHAPITRE I. De la composition du Polythéisme romain. 1

CHAP. II. Des Epoques de la Religion romaine. 2

CHAP. III. Des Poètes Romains. 5

CHAP. IV. Caractère des Divinités du Polythéisme romain. 11

CHAP. V. Des Fêtes romaines. 21

CHAP. VI. Continuation du même sujet. 29

CHAP. VII. Du Sacerdoce chez les Romains. 31

CHAP. VIII. Différence de rang occupé par la Morale dans le Polythéisme des Grecs et dans celui des Romains. 41

CHAP. IX. Vestiges d'Opinions antérieures et grossières dans le Polythéisme romain. 47

Chap. X. Résultat. 51

LIVRE II.

Considérations ultérieures sur les rapports du Polythéisme avec la morale.

Chapitre I. Objet de ce livre. 54

Chap. II. De l'Influence morale du Polythéisme en général comparée à celle du Théisme. 55

Chap. III. De la manière dont il faut juger les rapports des deux espèces de Polythéisme avec la morale. 57

Chap. IV. Des Rapports du Polythéisme indépendant des prêtres avec la morale. 60

Chap. V. Des Rapports du Polythéisme soumis aux prêtres avec la morale. 67

Chap. VI. D'un Effet singulier des Rapports des Religions sacerdotales avec la morale, particulièrement dans les climats du midi. 79

Chap. VII. Des Véritables rapports de la religion avec la morale. 86

LIVRE III.

Chapitre I. De la Magie. 90

CHAP. II. Pourquoi la Magie fut-elle toujours persécutée par les prêtres? 93

CHAP. III. Raison particulière qui ajoute dans les Religions sacerdotales à l'horreur pour la Magie. 104

CHAP. IV. Que les Religions vaincues sont toujours traitées de magie par les religions triomphantes. 107

LIVRE IV.

De la décadence du Polythéisme.

CHAPITRE I. Récapitulation des modifications successives du Polythéisme. 111

CHAP. II. Des Causes de décadence contenues dans le Polythéisme. 114

CHAP. III. De la Multiplication infinie des Dieux. 117

CHAP. IV. Effet de la Multiplication des Dieux sur la morale du Polythéisme. 123

CHAP. V. De la Disproportion qui s'établit entre les dogmes et les lumières. 128

CHAP. VI. De la Tendance de l'allégorie à détruire la religion. 152

CHAP. VII. De la Substitution des causes naturelles aux causes surnaturelles. 134

Chap. VIII. Des Inconvéniens des religions employées comme moyens politiques. 135

Chap. IX. De la Purification de l'île de Délos par les Athéniens, durant la guerre du Péloponnèse. 140

Chap. X. De l'Influence des conquêtes d'Alexandre sur la décadence du Polythéisme. 141

Chap. XI. Des Effets de la lutte du pouvoir temporel contre le pouvoir spirituel. 143

LIVRE V.

Des rapports de la Philosophie grecque avec le Polythéisme populaire de la Grèce.

Chapitre I. Observations préliminaires. 144

Chap. II. De ce que les philosophes grecs ont emprunté aux Barbares. 148

LIVRE VI.

De la Philosophie grecque jusqu'au moment où le Polythéisme la persécute.

Chapitre I. De la Première question dont les philosophes grecs s'occupèrent. 165

Chap. II. De la Marche de la philosophie grecque depuis Thalès jusqu'à Pythagore. 169

00059628

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 16 January, 2016